Ph. Pr.
1067

Ph. Pr. 1067.

m

Schmalz

R

Philos. Jus Natur.
Script. var. p. 1687.

Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers.

Ein Commentar über das reine Natur- und natürliche Staatsrecht.

Von

Theodor Schmalz

Königl. Preußischem Consistorialrath und Professor der Rechte zu Königsberg.

Königsberg, bey Friedrich Nicolovius. 1798.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Die Absicht dieser Schrift ist, die vornehmsten Stellen meines reinen Naturrechts zu erläutern, und zu berichtigen. Seit der ersten Erscheinung dieses Buches haben so viele Männer von großem Ansehen das Naturrecht bearbeitet, daß ich zu stets wiederhohlter Prüfung meiner Lehrsätze aufgefordert wurde. Wo ich ihrer Gegengründe unerachtet noch auf meiner Meinung beharre, da wird, hoffe ich, die gegenwärtige Schrift mich gegen den Vorwurf des Eigensinns oder der Rechthaberey vertheidigen.

Eben so wird man es nicht als Anmaaßung ansehen, daß ich gewagt habe, gegen die metaphysische Rechtslehre des Herrn Professor Kant, für dessen Lehrling ich mich sonst so gern bekenne, zu reden. Mit aller Unterwerfung unter die tieferen

Einsichten eines Kästner und Schulz mag immer doch ein Landmesser ohne Anmaaßung glauben, ein Feld besser als sie ausmessen zu können. Er weiß mit der Meßkette besser umzugehen. So glaube ich, daß ein Jurist von Profession allein die zahllosen Details übersehen könne, die bey der Anwendung allgemeiner Grundsätze sich darstellen, und oft die Unrichtigkeit derselben da zeigen, wo wir es am wenigsten vermuthen. So haben viele Philosophen über das natürliche Erbrecht geredet, welche gewiß zu ganz andern Resultaten gekommen seyn würden, wenn sie den großen Unterschied gekannt hätten, welchen die Juristen zwischen der universellen und singulairen Succession in nachgelassene Sachen eines Verstorbenen kennen.

Ich kann hier den Wunsch nicht unterdrücken, daß die neuern Bearbeiter des Naturrechts eine andre Methode gewählt hätten, als die meisten von ihnen. In der wissenschaftlichen Behandlung kommt, meine ich, gerade darauf alles an, nicht bloß die Lehrsätze mit ihren Gründen darzu-

zustellen, sondern gerade zu zeigen, wie alle diese Gründe selbst in Einer Kette mit dem obersten Princip zusammenhängen, wie nicht bloß die Sätze, sondern auch ihre Gründe aus jenem ersten Princip durch ganz einfache Analyse hergeleitet werden. Aber synthetische Rechtssätze a priori, glaube ich, sind unmöglich, und Herrn Kants Aufgabe: wie sie möglich sind, glaube ich so beantworten zu müssen. Wären sie, so könnte die Moral unmöglich nur Einen obersten Grundsatz haben, sondern müßte, wie die Mathematik, von mehrern Grundsätzen ausgehen. Ist aber das Moralgesetz nur Eins, ist es nichts anders als der Satz des praktischen Widerspruchs a priori, so kann alle moralische Wissenschaft nur Analyse des Moralgesetzes seyn.

Eben dieser strengen Methode wegen schrieb ich mein Lehrbuch in solchen kurzen Aphorismen, wie die Mathematiker pflegen, damit jeder Satz für sich und in seiner Kette leicht übersehen werden möchte. Freylich ist das unendlich mühsam, aber auch der einzige Weg, die Wissenschaft

zur

zur Evidenz zu bringen. Ich hoffe, daß ich in dem freyern Raisonnement, in welchem ich in dieser Schrift rede, doch nicht das Wesentliche jener Methode aus den Augen verlohren habe.

Königsberg, den 8ten Januar 1798.

Schmalz.

Inhalt.

1.	Capitel.	Freyheit.	S. 1
2.	—	Gesetz der Freyheit.	3
3.	—	Fortsetzung.	8
4.	—	Pflicht und Recht.	13
5.	—	Arten der Pflichten und Rechte.	15
6.	—	Vom juridischen Recht.	22
7.	—	Oberstes Princip des juridischen Rechts.	27
8.	—	Urrecht und erworbnes Recht.	31
9.	—	Von den Urrechten.	33
10.	—	Von der Erwerbung überhaupt.	37
11.	—	Fortsetzung.	41
12.	—	Von Erwerbung des Eigenthums.	44
13.	—	Erwerbung des Eigenthums am Grund und Boden.	63
14.	—	Von dem jure ad rem.	71

15.

Inhalt.

15. Capitel. Von den Verletzungen. S. 72
16. — Von der Lüge und der Verläumdung. : 87
17. — Von Verträgen. : : 93
18. — Die zehn Gebote des Naturrechts. : : : 108
19. — Gerechtigkeit und Billigkeit. : : 111
20. — Vom Zweck des Staats. 114
21. — Unterschied zwischen Staat und Horde. : : 133
22. — Von der Nation. : : 139

Es wird von den Urtheilen des Publikums abhängen, ob diesem Bande ein zweyter auf Michaelis folgen soll.

I.

Am Menschen, in welchem die Natur Vernunft und Sinnlichkeit vereinigt hat, unterscheiden sich zwey Arten von Handlungen, deren eine wir freye, die andere unfreye Handlungen nennen.

Unfreye Handlungen sind die, welche nicht von uns selbst, als erster wirkender Ursache; sondern von äußern Dingen nur in uns und durch uns bewirkt werden. Wie scheinbar also bey Wachen und Schlafen und andern Handlungen dieser Art, auch ihre Willkührlichkeit seyn mag; so sind sie doch mehr Leiden, als wahre Handlungen. Wir halten sie aber für gut oder übel, je nachdem durch sie angenehme oder unangenehme Empfindungen hervorgebracht werden, so daß sie auch ihren Werth nicht in sich selbst haben, sondern erst durch ihre Folgen erhalten.

Freye Handlungen hingegen — vorausgesetzt, daß Freyheit des Menschen so möglich und wirklich ist, wie es dem gemeinen Menschenverstande scheint — sind die, deren erste wirkende Ursache in uns selbst liegt, ohne daß äußere Dinge mehr als bloße Gelegenheit zu ihnen gäben. Denn was verstehen wir anders unter Freyheit, als das Vermögen unabhängig von allem außer uns, die erste wirkende Ursache unserer Handlungen selbst zu seyn. Nur diese Handlungen sind also wahre Handlungen. Auch haben sie ihren Werth oder Unwerth in sich selbst ohne Rücksicht auf ihre Folgen. Sie sind an sich gut oder böse, und unser Urtheil, was sie sind, hängt gar nicht ab von der Erfahrung dessen, was sie wirken. Es ist wahr, daß eine böse Handlung uns zu Abscheu empört, und eine gute uns zu Achtung rührt; aber jene ist nicht darum böse, weil sie Abscheu, diese nicht darum gut, weil sie Achtung erregt; sondern sie erregen diese Empfindungen, weil jene böse und diese gut ist. Bey Tonen der Musik, wie bey allen sinnlichen Veränderungen, beobachten wir erst unser Gefühl,

fühl, und wenn wir bemerken, daß sie eine angenehme Empfindung in uns hervorbrachten; so folgt auf diese Empfindung erst das Urtheil, daß sie schön waren. Aber bey den freyen Handlungen der Menschen geht nicht die Empfindung der Güte dem Urtheil, daß sie gut seyn, vorher; sondern wenn dieß sie für gut erklärt hat, bringt eben dieß Urtheil erst die Empfindung ihrer Güte hervor. Dieß Gefühl des Abscheus oder der Achtung, das merkwürdigste aller Gefühle, darum, weil es allein von allen durch Urtheil und Einsicht hervorgebracht wird, nennen wir deshalb das moralische. Denn Moralität ist gerade jene Eigenschaft der freyen Handlungen, daß sie an sich ohne alle Rücksicht auf ihre Folgen als gut oder böse beurtheilt werden können. Nämlich so:

2.

Der Zweck unsrer Vernunft ist nicht auf diese sinnliche Welt eingeschränkt. In dieser ist sie mehr geschickt, den Genuß der Freude zu stöhren, als zu verschaffen oder zu erhöhen. Auch reichen offenbar ihre

Kräfte über die Welt der Sinne hinaus. Wiederum aber reichen sie auch zu Speculationen ins Uebersinnliche nicht hin. Da verwickelt sich die Vernunft stets in Widersprüche, und die überirdische Welt ist ihr ein unauflösbares Räthsel. Was ihr immer so wunderlich mißglückt, als diese Speculation, kann nicht ihr Zweck seyn. Der Zweck des Menschen ist also, wie er selbst, aus zwey Welten gemischt. Der Zweck der Vernunft ist, die Handlungen der Menschen in der Sinnenwelt, nach den Gesetzen der intellectuellen Welt zu bestimmen.

Die Natur der Vernunft aber oder ihre Form ist die, daß sie nie Widersprüche erträgt. Sie kann nie einen Satz annehmen, der entweder in sich selbst, oder gegen die übrigen Sätze, welche sie neben diesen annehmen soll, einen Widerspruch darstellt.

Nun lassen sich alle Widersprüche, welche möglich sind, auf zwey Classen zurückführen.

Entweder — sind sie erst a posteriori als Widersprüche erkennbar, so daß der Widerspruch nicht aus den gegebenen Be-

grif-

griffen an sich eingesehen wird, sondern erst durch Hülfe von Erfahrungen, die das Verkehrte darin anschaulich machen. Diese Widersprüche sind nicht gegen die Natur der Vernunft, und eben darum auch nicht gegen ihren Zweck, weil vernünftige Wesen sehr wohl der Erfahrung ermangeln können, aus welcher sie hier allein urtheilen könnten. Darum sind diese Widersprüche nur lächerlich oder abgeschmackt. So lacht der Handwerker über die verkehrten Anstalten und Handgriffe des Gelehrten, welcher ein mechanisches Werk zu verfertigen sucht.

Oder — sie sind schon a priori erkennbar, ohne Hülfe der Erfahrung, aus den gegebenen Begriffen selbst und an sich. Dann verhalten sie sich wieder anders, und wirken anders auf das Gemüth in theoretischen Sätzen, und anders in practischen.

In theoretischen Sätzen sind sie allerdings gegen die Natur der Vernunft, aber nicht gegen den Zweck derselben, weil sie nicht in Handlungen übergehen, nicht Handlungen nach ihnen bestimmt werden sollen. Sie scheinen uns also auch nur lächerlich oder abgeschmackt. Zu diesen gehören

auch

auch die Widersprüche, welche zwar a priori erkennbar und in practischen Sätzen sind, bey denen aber die physische Befolgung zugleich als unmöglich einleuchtet, wie bey dem Rathe des Witzlings: „man solle die letzte Masquerade im Carneval zuerst geben.“ Im Grunde sind auch diese Widersprüche ja nur theoretisch.

Aber in practischen Sätzen, deren Befolgung übrigens physisch möglich ist, sind a priori erkennbare Widersprüche gegen Natur und Zweck der Vernunft zugleich, — gegen ihren Zweck; weil sie in Handlungen übergehen sollen, — gegen ihre Natur; weil es Widersprüche sind. — Darum empören sie uns, auch wenn wir uns der Auflösung des Widerspruchs oder des Urtheils, das den Widerspruch als solchen erkennt, nicht deutlich bewußt sind. Und hierin liegt die Natur des Bösen. Denn unser Abscheu am Laster kömmt durch das Erkennen eines solchen Widerspruchs, der der Natur und dem Zweck der Vernunft entgegen ist; er ist nämlich die Ahndung der gänzlichen Aufhebung und Zerstöhrung unserer vernünftigen Natur, — vor welcher

das vernünftige Wesen sich entsetzt, wie das sinnliche vor dem natürlichen Tode.

Es ist aber einerley, ob ein solcher practischer Satz, den wir befolgen wollen, (Maxime) einen solchen a priori erkennbaren Widerspruch in sich selbst enthält oder ihn nur gegen die übrigen in dem Inbegriff aller unserer Maximen (Gesinnung) darstellt. Harmonie der Gesinnung ist das Wesen der Tugend, und Disharmonie ist das Reich des Lasters. Tugenden, die einander entgegen gesetzt scheinen, sind dennoch Eins; aber jedes Lasters Maxime widerspricht nicht nur den Maximen der Tugend, sondern auch denen der übrigen Laster.

Da es neuerlich beliebt worden ist, die moralischen Gesetze in gewisse Formeln zu bringen; so würde die einleuchtendste Form des höchsten Moralprincips vielleicht diese seyn:

Keine Maxime eines vernünftigen Wesens soll einen a priori erkennbaren Widerspruch weder in sich, noch gegen die übrigen Maximen in seiner Gesinnung enthalten; sondern alle seine Maximen sollen

len zu Einer Harmonie stets mit einander übereinstimmen.

3.

Alles Sinnliche in der Natur wird nur von außen her bewegt, und allein durch den Stoß oder Zug eines andern Dinges bestimmt. Selbst die Willkührlichkeit der Bewegungen des Thieres ist nur scheinbar. Ein äußerer Reitz lenkt es, und vermöge der Einrichtung seiner Maschiene muß es dem Zuge dieses Reitzes folgen, bis dessen Erschlaffung oder ein stärkerer Reitz es anders bestimmt.

Wenn es mit dem Menschen auch so wäre, so wäre seine gerühmte Herrschaft über die Erde nichts als eine Pfründe in partibus infidelium, so wäre zugleich alle Würde der Tugend vernichtet, und diesen Gedanken erträgt unsere Seele nicht.

Gleichwohl gab es Männer, denen es der Triumph des menschlichen Scharfsinns schien zu beweisen, daß es sich so verhalte, daß der Mensch nichts als eine Maschiene sey, die von außen her allein regiert werde. Ein sonderbarer Contrast, daß sie uns, dessen

ohn-

ohngeachtet, eine Moral lehrten. Um nichts wunderlicher handelte der Heilige, der den Fischen im Meere das Evangelium predigte. „Da die Handlungen vom Wil„len abhängen, dieser aber von unserer Ein„sicht, indem wir nur wollen können, was „uns in diesem Augenblick gut scheint, und „diese Einsicht, wie sie sagen, wiederum „von den Eindrücken der äußern Gegen„stände auf uns allein abhängen: so, mei„nen sie, sey es klar, daß unsere Hand„lungen von den äußern Gegenständen und „ihren Eindrücken auf uns abhängen, „welche zu ändern nicht in unserer Macht „sey.“

In dieser Beweiskette ist indeß eine Lük-ke auffallend, nämlich in der Behauptung, daß unsere Einsicht von den Eindrücken äußerer Gegenstände allein abhängt. Freylich durch diese Eindrücke allein erhalten wir Begriffe, aber darum ist doch nicht alles in diesen Eindrücken enthalten, was in dem Begriff enthalten ist. Das Bild im Spiegel erscheint nur, wenn der Gegenstand seine Strahlen auf dessen Oberfläche wirft. Aber darum hängt das Bild doch nicht

allein

allein von diesen Strahlen ab; sondern des Spiegels eigene Form giebt dem Bilde in ihm Farbe, Größe und mannigfache Gestalt. Eben so werden auch die Eindrücke der Gegenstände auf uns, erst durch die eignen Formen unsers Anschauens und Denkens zu Begriffen erhoben.

Nun hängt aber das Urtheil über das Gute oder Böse unsrer Handlungen bloß von der allgemeinen Form unsers Denkens, nämlich vom practischen Satze des Widerspruchs ab, also nicht von Eindrücken äußerer Gegenstände. Wir fühlen ferner und sind es uns bewußt, daß wir zum Handeln oder Unterlassen gegen allen Reitz der Sinne uns durch die bloßen Vorstellungen von der Güte oder Bosheit dieser Handlungen oder Unterlassungen bestimmen können. Und also sind wir wirklich — der Freyheit fähig.

Aber der Lehre von der gänzlichen Unfreyheit arbeiten diejenigen in die Hände, welche den Werth der Tugend von der Erfahrung, als etwa, daß sie ihre Anhänger oder auch das Ganze der Welt im Allgemeinen glücklich mache, abhängig machen wollen.

len. Alsdann hiengen ja unsere Handlungen am Ende allein von Erfahrungen ab, also allein von Eindrücken äußerer Gegenstände, und wir wären denn nicht frey. — —

Wenn nun der Mensch nach lasterhaften Maximen handelt; so ist es offenbar nicht er selbst, was ihn bestimmt. Denn seine Vernunft kann den Widerspruch in seiner Maxime nicht billigen. Es ist also der Reitz äußerer Gegenstände, was ihn lenkt, nicht etwas, was in ihm ist, sondern etwas außer ihm. Er ist also nicht frey.

Die Freyheit ist daher für den Menschen nur möglich, und nur durch Tugend wirklich. Nur dann, wenn er dem Gesetz der Freyheit gehorcht, ist er frey. Jede Ueberschreitung desselben ist ein Schritt in die Sclaverey der Sinnlichkeit. Mag denn immerhin die Freyheit nicht ein Vorrecht des Willens seyn — als welcher stets je entweder der Vernunft oder der Sinnlichkeit gehorchen muß, folglich nie frey genannt werden kann — genug sie ist ein Vorrecht des Menschen, ein Vorrecht, das er wenigstens erlangen kann, durch Kampf

gegen

gegen die usurpirte Gewalt der Sinnlichkeit, welcher unser eigentlicher Beruf ist. Das Böse besteht zwar nicht in der Sinnlichkeit selbst, sondern das ursprüngliche Böse besteht in der Verkehrtheit des Willens, daß er geneigter ist, der Sinnlichkeit zu folgen, als der Vernunft, und so uns zu wirklichen Uebertretungen fortreißt.

Aber es ist so auch klar, daß es nicht ein Ausruf leerer Schwärmerey, sondern deutlich erkannte Wahrheit sey: „die Tugend sey um ihrer selbst willen liebenswürdig.“ Denn ihr Wesen, ihr Werth ist, Harmonie der Gesinnung und Freyheit von der Sinnlichkeit.

Nach diesem allen kann also die Formel des höchsten Moralprincips (wie man denn diese Formeln itzt liebt, und nicht selten darüber die Sache aus den Augen verliert) auch so ausgedrückt werden:

> Kein vernünftiges Wesen soll je wider seinen vernünftigen Entschluß bestimmt werden, etwas zu thun oder zu leisten: sondern jedes soll in sich und Andern die Freyheit der vernünftigen Na-

Natur und ihre Herrschaft über das Sinnliche erhalten und befördern.

4.

Durch das moralische Gesetz nun werden dem Willen des Menschen zwey Bestimmungen gegeben. Denn entweder soll er nach dem Gesetz, oder darf er etwas thun.

Sollen ist das Bestimmtwerden des Willens durch die Einsicht, daß die einer Handlung entgegenstehende Unterlassung, oder aber die einer Unterlassung entgegenstehende Handlung böse seyn würde. In jenem Fall ist die Handlung, in diesem die Unterlassung moralisch nothwendig. Die Bestimmung der Person durch das Gesetz, nach welcher sie soll, heißet die Pflicht.

Dürfen heißt das Bestimmtwerden des Willens durch die Einsicht, daß eine Handlung oder Unterlassung nicht böse sey. Eine solche Handlung oder Unterlassung ist also moralisch möglich. Die Bestimmung der Person durch das Gesetz, nach welcher sie darf, heißt ein Recht.

Nämlich Recht heißet ursprünglich alles, was irgend einer natürlichen oder will-

willkührlichen Regel gemäß ist. So sagen wir, daß ein Kunstproduct recht gemacht sey, wenn es nach der Regel der Kunst verfertigt ist; so nennt der Feldherr die Bewegung seiner Krieger recht, wenn sie nach der Regel seines Befehls oder des Reglements gemacht ist; so nennt der junge Krieger das augenblickliche Rächen einer Beleidigung recht, weil es, obwohl dem Gesetze der Moral und des Staats zuwider, doch der Regel einer angeblichen Ehre gemäß ist. Natürlich nannte man denn im vorzüglichen Sinne das recht, was dem Gesetz, der Moral gemäß — dann auch, (wie sich denn der Mensch so gerne nachsieht) was diesem Gesetz nur nicht zuwider ist. Aus der letzten Bedeutung bildete sich denn das eben erklärte substantive Wort: ein Recht, das Recht. Es bezeichnet also das Dürfen, und: ich darf, und: ich habe ein Recht, sind gleichbedeutende Ausdrücke.

Gegenstand oder Object eines Rechts heißt aber das, was wir vermöge unseres Rechts ausschließend bestimmen dürfen. Das Verhältniß dieses Gegen-

genstandes zu unserm Recht bezeichnen wir durch die Particul: auf. Ich habe ein Recht auf meine Feder, heißt also nichs anders, als, ich darf sie allein bestimmen. Ich habe ein Recht auf die Arbeit des Tagelöhners, den ich gemiethet habe, heißt nichts anders, als, ich darf allein diese seine Handlung bestimmen. Und so wird in jeder Verbindung die einfache Erklärung des Wortes: Recht, sich bewähren.

5.

Wenn die Metaphysik der Sitten den allgemeinen Begriff von Freyheit, vom Guten und Bösen, von Pflicht und Recht entwikkelt hat; so überläßt sie die Untersuchung der einzelnen Pflichten und Rechte zwey besondern Tochter-Wissenschaften, der Ethik und der Rechtslehre. Die Unterschiede zwischen beyden sind unzweifelhaft; aber man ist uneinig in der Art, sie zu erklären. Vielleicht führen folgende Bemerkungen zu einem Vereinigungspuncte, wenigstens derer, welche über das bisher Gesagte mit mir einig sind.

Jede Art der Pflichten und Rechte muß in einem besondern Gesetz enthalten seyn. Alle diese Gesetze müssen nicht nur aus dem obersten Moralgesetz entspringen, sondern auch hinwieder der Inhalt aller dieser Gesetze zusammen, (ihre Summe gleichsam) dieses höchste Moralgesetz vollständig darstellen.

Wir können aber nicht sichrer seyn, alle mögliche Arten von Pflichten und Rechten auf das Allgemeinste zu umfassen, als wenn wir die Eintheilungen aller nach den Grundrücksichten suchen, nach denen die Denkformen selbst in verschiedne Classen geordnet sind. Wir wollen also die Pflichten und Rechte nach der Quantität, nach der Qualität, nach der Relation, und nach der Modalität der sie bestimmenden Gesetze eintheilen. Nur werden diese Theilungen hier nicht, wie bey den Categorien drey, sondern nur zwey Glieder geben; denn wir haben nicht synthetisch zu ordnen, sondern analytisch zu theilen.

1. Nach der Quantität.

Der Mensch ist, so weit er sinnliches Wesen ist, an Zeit und Raum gebunden. —

Ein

Ein Inbegriff aller der Thatsachen in Zeit und Raum, in Rücksicht welcher ein Mensch eine Handlung vollziehen soll, heist die Lage des Menschen. Nun kann jede Lage ihre Eigenthümlichkeiten haben, welche unsern Handlungen besondre moralische Bestimmungen giebt. Aber alle mögliche Lagen müssen doch wieder auch allgemein in ihnen allen gültige Bestimmungen haben. Der Quantität ihrer Gesetze nach sind demnach die Rechte und Pflichten

1) allgemeine, welche durch allgemeine Gesetze bestimmt werden, das ist, solche, die nie eine Ausnahme zulassen, und in allen möglichen Lagen aller Menschen statt finden.

2) besondere, welche durch besondere Gesetze bestimmt werden, das ist, solche, welche Ausnahmen zulassen, und nur in gewissen Lagen statt finden.

Wahrhaftigkeit, zum Beyspiel, leidet nie eine Ausnahme; Wohlthätigkeit aber und Großmuth, sagt Lessing, sind nur da Tugenden, wo sie hingehören.

2. Nach der Qualität.

Die freyen Handlungen unterscheiden sich auch darin von den unfreyen, daß bey diesen ihr Unterbleiben ein leeres Nichts ist, da hingegen bey freyen Handlungen auch die Unterlassungen für etwas gelten müssen. Denn sie sind wahre Handlungen, weil der Entschluß zu unterlassen Handlung ist. So sind auch die Pflichten und Rechte der Qualität ihrer Gesetze nach

1) negative, die von negativen Gesetzen bestimmt sind, also auf Unterlassungen gehen; oder

2) affirmative, die von affirmativen Gesetzen bestimmt werden, und auf Handlungen gehen.

Ich soll nicht tödten. Die Befolgung dieses Gesetzes ist in der Sinnenwelt eine bloße Unterlassung, aber der Entschluß, es zu befolgen, in meinem Gemüth ist doch eine Handlung. — Hülfe meinem Nächsten zu leisten, ist ein Beyspiel affirmativer Pflicht.

3. Nach

3. Nach der Relation.

Mehrere Menschen, jeder durch das Sinnliche an ihm an Zeit und Raum gebunden, existiren mit einander in Zeit und Raum. Daher hat die Erfüllung oder Uebertretung mancher Pflicht des Einen, Einfluß auf die Rechte des Andern, so daß sie nicht verletzt werden kann, ohne das Recht eines Andern zu verletzen. Daher können die Rechte und Pflichten nach der Relation ihrer Gesetze eingetheilt werden in

1) Rechte und Pflichten gegen Andere, das ist, solche, die von Gesetzen bestimmt werden, welche zugleich in Rücksicht eines Gegenstandes einem ein Recht, und Andern eine Pflicht auflegen.

2) Rechte und Pflichten gegen uns selbst, das ist, solche, die von Gesetzen bestimmt werden, welche nur den Menschen allein Recht oder Pflicht beylegen, ohne zugleich andere Menschen in Rücksicht dieser Rechte zu verpflichten, oder in Rücksicht dieser Pflichten zu berechtigen.

allein von diesen Strahlen ab; sondern des Spiegels eigene Form giebt dem Bilde in ihm Farbe, Größe und mannigfache Gestalt. Eben so werden auch die Eindrücke der Gegenstände auf uns, erst durch die eignen Formen unsers Anschauens und Denkens zu Begriffen erhoben.

Nun hängt aber das Urtheil über das Gute oder Böse unsrer Handlungen bloß von der allgemeinen Form unsers Denkens, nämlich vom practischen Satze des Widerspruchs ab, also nicht von Eindrücken äußerer Gegenstände. Wir fühlen ferner und sind es uns bewußt, daß wir zum Handeln oder Unterlassen gegen allen Reitz der Sinne uns durch die bloßen Vorstellungen von der Güte oder Bosheit dieser Handlungen oder Unterlassungen bestimmen können. Und also sind wir wirklich — der Freyheit fähig.

Aber der Lehre von der gänzlichen Unfreyheit arbeiten diejenigen in die Hände, welche den [illegible] der Tugend von der Erfahrung [illegible]a, daß sie ihre Anhänger oder a[illegible]ze der Welt im Allgemeinen g[illegible]e, abhängig machen wollen.

len. Alsdann hiengen ja unsere Handlungen am Ende allein von Erfahrungen ab, also allein von Eindrücken äußerer Gegenstände, und wir wären denn nicht frey. — —

Wenn nun der Mensch nach lasterhaften Maximen handelt; so ist es offenbar nicht er selbst, was ihn bestimmt. Denn seine Vernunft kann den Widerspruch in seiner Maxime nicht billigen. Es ist also der Reitz äußerer Gegenstände, was ihn lenkt, nicht etwas, was in ihm ist, sondern etwas außer ihm. Er ist also nicht frey.

Die Freyheit ist daher für den Menschen nur möglich, und nur durch Tugend wirklich. Nur dann, wenn er dem Gesetz der Freyheit gehorcht, ist er frey. Jede Ueberschreitung desselben ist ein Schritt in die Sclaverey der Sinnlichkeit. Mag denn immerhin die Freyheit nicht ein Vorrecht des Willens seyn — als welcher stets je entweder der Vernunft oder der Sinnlichkeit gehorchen muß, folglich nie frey genannt werden kann — genug sie ist ein Vorrecht des Menschen, ein Vorrecht, das er wenigstens erlangen kann, durch Kampf

gegen

„Wie es komme, daß, da meine Ver„nunft nur mir Rechte gebe, gleichwohl „durch diese Rechte Andern Pflichten aufge„legt werden können, welchen doch nur „ihre Vernunft Pflichten auflegen kön„ne?“ Daher, weil nicht meine Vernunft, noch ihre Vernunft, sondern die Vernunft, oder vielmehr Gott durch meine wie durch ihre Vernunft Pflicht und Recht auflegt und giebt. — Die Pflicht, das Eigenthum meines Nächsten nicht zu verletzen, wird mir von dem nämlichen Gesetz auferlegt, welches ihm das Eigenthumsrecht giebt. Aber meiner Pflicht, durch Religion meine wankende Tugend zu unterstützen und durch Gebet und Andenken an Gott meinen Muth zum Guten zu erheben, ist kein Recht andrer Menschen correlat, und etwa Gott selbst Rechte zuzuschreiben, wäre eine Entheiligung seiner Majestät.

4. Nach der Modalität.

Da die Tugend in der Harmonie unsrer Gesinnung besteht; und das Princip der Freyheit selbst (cap. 3.) nur aus dem Princip

der

der Harmonie (cap. 2.) abgeleitet werden kann; so ist es offenbar nicht das Sinnliche unsrer Handlung, das moralischen Werth oder Unwerth hat. Nur die Gesinnung, aus welcher die That fließt, hat eigentlich Moralität. Das Gute und das Böse, das wir zu thun wünschen, und nur durch äußere Umstände verhindert werden zu thun, ist im Innern, ist in der moralischen Welt wirklich gethan. Wiederum kann eine Handlung dem Gesetze gemäß seyn, welche doch nur durch sinnliche Antriebe bewirkt wurde, oder gar in sträflicher Absicht geschah, also keinen wahren innern Werth hat. Aber der erste Schritt zum Guten ist, der bösen Gesinnung den Ausbruch wehren. Ein andres Gesetz verbietet daher uns die Rache, und ein andres Gesetz verbietet uns auch die Rachsucht. In Rücksicht der Sinnenwelt, in welcher wir moralisch handeln sollen, sind andre Gesetze gegeben für unsre Gesinnung, aus denen denn äußere Thaten bloß möglich sind, und andre Gesetze für die wirkliche äußere That. Also sind die Pflichten und Rechte nach der Modalität ihrer Gesetze

1) äußerliche, deren Verletzung oder Aufrechthaltung, Erfüllung oder Uebertretung in der Reihe der Erscheinungen bemerkt werden kann.

2) innerliche, deren Befolgung oder Nichtbefolgung nur im Herzen (in der Gesinnung) geschieht, ohne in Thaten überzugehen, welche in der Sinnenwelt bemerkbar würden.

Keuschheit ist eine äußerliche Pflicht, sofern sie die gröbern Ausbrüche der Wollust verbietet: so fern sie aber auch befiehlt, selbst unsre Phantasie rein zu erhalten, eine innerliche Pflicht.

6.

Alle sind nun darin einig, daß zuerst vor den Richterstuhl der Rechtslehre allein äußere Handlungen gehören, und daß sie innere Gesinnung allein der Ethik überlassen müsse. Eben so einstimmig ist man darin, daß nur die Pflichten gegen Andere juridische Pflichten seyn, und die Pflichten gegen uns selbst in das Gebiet der Ethik gehören.

Ferner,

Ferner, wie man auch die Natur juridischer Pflichten erklären möge, so ist man einig, daß sie alle nur negative Pflichten seyn, Pflichten nämlich, Beeinträchtigung Anderer zu unterlassen. Selbst die Pflicht, unsern Vertrag zu erfüllen, ist nichts anders, als eine Pflicht, unserm Promissair dasjenige nicht zu entziehen, was durch den Vertrag sein geworden ist, also eine bloß negative Pflicht. Endlich wird man auch darin sich leicht vereinigen, daß die juridische Pflicht ohne Ausnahme allgemein sey. Geliehenes Gut dem Eigenthümer, der es lieh, wiedergeben, wenn er es rechtmäßig fordert, davon kann nichts in der Welt uns entbinden.

Zwar versucht man gemeiniglich die juridische Pflicht von der ethischen dadurch zu unterscheiden, daß man die erstere so definirt: „sie sey die, zu welcher gezwungen werden könne." Allein zu welcher Pflicht man zwingen könne, und zu welcher nicht, das ist es doch gerade, worauf es ankommt, und die Definition sollte nicht die Folge bloß andeuten, sondern das Wesen

sen erklären. Ueberdem ist das Wort: Zwang, sehr vieldeutig. Versagung einer Gefälligkeit ist auch oft Zwang, und durch diesen Zwang Jemanden zur Erfüllung ethischer Pflicht anhalten, ist nicht juridisch unrecht. Irre ich nicht, so wird unter dem Zwang, wodurch man zu Erfüllung juridischer Pflicht nöthigen kann, kein andrer als der verstanden, wodurch etwas verletzt wird, worauf dem Gegner sonst ein juridisches Recht zusteht. Wegen dieses so offenbaren Circuls in der Definition wünschte ich, andre Gründe zu geschweigen, sie ganz zu verbannen. Aber wer sie beybehält, wird doch zugeben, daß der Zwang, den er meint, nur dann ausgeübt werden könne, wenn die Pflichtwidrigkeit der Handlungen unsres Gegners außer Zweifel gesetzt ist. Und wie kann sie dieß bey Pflichten, bey welchen Ausnahmen möglich sind? Wer übersieht die individuelle Lage eines Andern so genau, daß er bestimmen kann, ob sie nicht so beschaffen sey, daß sie eine solche Ausnahme zulasse? Wenn aber Gesetze übertreten werden, welche keine Ausnahme zulassen, so ist die Pflichtwidrigkeit, aber

auch

auch allein so offenbar, wie die Berechtigung zum Zwingen es forderte.

Diesem nach wäre man also einig, daß die juridische Pflicht zugleich allgemein und negativ gegen Andere verbindend und äußerlich sey, daß aber jede Pflicht zur Ethik gehöre, die entweder nur besondre Pflicht, oder affirmativ, oder gegen uns selbst Statt findend, aber innerlich ist.

Nämlich: so wie der Freyheit des Menschen doppelte Gefahr droht, zuerst von seiner eignen Sinnlichkeit, welche der Vernunft die Herrschaft über den Willen entreißt, dann auch von der Verdorbenheit anderer Menschen; welche ihn gegen seinen vernünftigen Entschluß zu bestimmen trachten: so ist auch die Freyheit selbst zwiefach, innere Freyheit von der Herrschaft eigner Sinnlichkeit, und äußere Freyheit von der widerrechtlichen Willkühr Anderer über uns.

Diese äußere Freyheit besteht nun darin, daß 1) in äußerer That 2) alles unterlassen werde 3) von Andern, wodurch 4)

wir

wir gegen unsern vernünftigen Entschluß bestimmt werden würden. Was Andere in ihrem Herzen wider uns denken, so strafbar das für sie seyn mag, verletzt doch unsre äußere Freyheit nicht. Was wir selbst pflichtwidrig gegen uns thun, zeugt nur von unsrer Sclaverey unter unsrer eignen Sinnlichkeit, und dem Verlust innerer Freyheit. Was Andere thun, ohne uns wider unsern vernünftigen Entschluß zu bestimmen, und was sie an der Erhaltung und Beförderung unsrer Freyheit unterlassen, das alles kränkt unsre äußere Freyheit doch nicht.

Also besteht unsre äußere Freyheit darin, daß alle Menschen gegen uns die Pflichten erfüllen, welche der Schöpfer Jedem auflegen mußte, wenn er wollte, daß mehrere vernünftige Wesen in der Sinnenwelt neben einander existiren sollten, in Pflichten, welche zugleich 1) allgemeine, 2) negative, 3) gegen Andere Statt findende, und 4) äußerliche Pflichten sind; sie besteht nur in der Sicherheit derjenigen unsrer Rechte, welche zugleich 1) allgemeine, 2) negative,

ve, 3) gegen Andere zustehend und 4) äußerlich sind.

Die Ethik will unsre innere, die Rechtslehre unsre äußere Freyheit sichern. Jene will die usurpirte Herrschaft der Sinnlichkeit über den Willen zerstöhren, diese die Willkühr Anderer von uns abwenden. Darum schon hatte es ein großes Interesse, beyde, obwohl Stämme einer Wurzel, nämlich der Metaphysik der Sitten, sorgfältig zu unterscheiden, und wenn dieser Unterschied auch nicht im practischen Leben so wichtige Folgen hätte.

Beyde übrigens reden von Pflichten und von Rechten. Die Ethik giebt dem Hülflosen ein Recht auf die Hülfe des Andern, und die Rechtslehre legt Jedem die Pflicht auf, mir mein Eigenthum nicht zu rauben.

7.

Für alle die einzelnen Arten der Rechte und der Pflichten, kann man aus dem oben entwickelten allgemeinen, obersten Moral-

Prin-

Princip ohne Mühe die Principien jeder der Arten von Rechten und Pflichten finden, welche nach den Classen der Categorien aufgefunden worden sind. Man könnte sie ohngefähr in folgende Formeln einkleiden.

1) Das Princip der allgemeinen Rechte und Pflichten:

Bestimme nicht, weder durch Handeln noch Unterlassen, weder dich noch ein anderes vernünftiges Wesen, weder in wirklich äußerer That, noch auch nur in deinem Herzen wider vernünftigen Entschluß.

2) Das Princip der besondern Rechte und Pflichten:

Befördre sowohl im Handeln als Unterlassen, sowohl in dir als Andern, und wenn es in äußerer That unmöglich ist, doch in den Wünschen deines Herzens die Herrschaft vernünftiger Natur über das Sinnliche.

3) Das Princip der negativen Rechte und Pflichten:

Unterlaß alles, wodurch du in dir oder Andern in äußerer That oder in deinem Herzen, wenn du es thust, die vernünftige Natur wider vernünftigen Entschluß bestimmen, oder wenn du es unterlässest, ihre Herrschaft über das Sinnliche befördern wirst.

4) Das Princip der affirmativen Rechte und Pflichten:

Thue alles, wodurch du in dir oder Andern, in deinem Herzen oder in äußerer That die Bestimmung vernünftiger Natur wider vernünftigen Entschluß verhindern, oder ihre Herrschaft über das Sinnliche befördern kannst.

5) Das Princip der Rechte und Pflichten gegen Andere:

In äußerer That und in deinem Herzen, im Thun und Unterlassen bestimme nie andere vernünftige Wesen wider ihren vernünftigen Entschluß, sondern befördere ihre Herrschaft über das Sinnliche.

6)

6) Das Princip der Rechte und Pflichten gegen uns selbst:

In äußerer That und in deinem Herzen, im Thun und Unterlassen bestimme nie dich gegen deinen vernünftigen Entschluß, sondern befördere deine Herrschaft über das Sinnliche.

7) Das Princip der äußerlichen Rechte und Pflichten:

Im äußern Thun und Unterlassen bestimme weder dich noch Andere die vernünftige Natur gegen ihren vernünftigen Entschluß, sondern befördere ihre Herrschaft über das Sinnliche.

8) Das Princip der innerlichen Rechte und Pflichten:

Auch in deinem Herzen, im Thun oder Unterlassen, in dir und Andern, bestimme die vernünftige Natur nicht gegen ihren vernünftigen Entschluß, sondern befördere ihre Herrschaft über das Sinnliche.

Wenn

Wenn man nun aus diesen Principien dasjenige, was zu den juridischen Pflichten gehört, aushebt, und dann es zusammen fasset: so wird das höchste Princip der Rechtslehre, oder der Pflichten, welche zugleich allgemein, und negativ, Pflichten gegen Andere und äußerliche Pflichten sind, so ausgedrückt werden können:

Unterlaß alles, wodurch du andere vernünftige Wesen wider ihren vernünftigen Entschluß in äußerlicher That bestimmen würdest.

Alle juridische Rechte und Pflichten des Menschen müssen in diesem Princip enthalten seyn, und jedes Gesetz, was nicht darin liegt, kann nicht darin enthalten seyn.

8.

Alle Rechte des Menschen, die wir bey ihm antreffen, sind entweder angebohrne oder erworbne Rechte.

Angebohrne Rechte sind die, welche unmittelbar aus jenem Princip folgen,

die, welche der Mensch bloß vermöge seiner Existenz als vernünftiges Wesen in der Sinnlichkeit, und welche daher jeder Mensch in jedem Augenblick der Zeit hat.

Erworbne Rechte sind die, welche aus jenem Princip erst dann entspringen, wenn gewisse Thatsachen in der Sinnenwelt eintreten, also ihren Grund freylich in der vernünftigen Natur des Menschen haben, ihre Entstehung aber in jenen äußern Begebenheiten.

Der Gegenstand der erworbnen Rechte ist etwas außer dem Menschen. Denn alles, was er außer sich selbst hat, erwirbt er durch irgend eine Begebenheit oder Thatsache in der Welt. Der Gegenstand der angebohrnen Rechte ist nur der Mensch selbst. Denn ohne fremde Thatsachen, bloß durch seine Existenz, hat er nichts als sich, und angebohren ist ihm nichts, als er selbst.

Aber es ist der Mühe werth, die Rechte nach ihren verschiednen Gegenständen zu unterscheiden und einzeln näher zu entwickeln.

9.

Der angebohrnen Rechte des Menschen giebt es Eins nur, welches aber dreyfach ist, oder drey, welche aber nur Eines sind. Nämlich: der Gegenstand angebohrner Rechte, wie gesagt, ist nur der Mensch selbst.

Man pflegt dieß Eine Recht des Menschen, das Recht auf sich selbst zu nennen. Es ist das Recht zu seyn, so wie die Natur seinen Geist und Körper bildete. Er darf nach ihm als sinnliches und als vernünftiges Wesen daseyn. Und diesem Rechte steht die Pflicht aller andern gegen über, dieß Daseyn ihm nicht zu rauben, und die Integrität weder seines Geistes noch Körpers zu kränken. In Wahrheit, dieß ist das einzige Recht des Menschen.

Doch läßt sich in diesem Recht noch besonders das Recht des Menschen auf seine Handlungen unterscheiden; daß es also jenem Urrechte nicht entgegengesetzt, sondern als ein vorzüglicher Theil darin enthalten ist. Es besteht aber in dem Recht des Menschen zu seinen Handlungen und Unter-

lassungen sich selbst zu bestimmen, einem Rechte, dem die Pflicht aller andern Menschen gegenüber steht, weder an Handlungen ihn zu hindern, noch zu Handlungen ihn zu zwingen. Es ist offenbar, daß dieß Recht in dem Rechte liege, als vernünftiges Wesen da zu seyn, als welches gerade sich selbst bestimmen soll, frey von jeder fremden Willkühr.

Wiederum aber liegt in diesem Recht, das Recht des Menschen auf den Gebrauch der Sachen umher. Dieß ist das Recht, nach welchem er die Sachen oder das Sinnliche bestimmen darf, wie er will, oder sein Bedürfniß es fordert. Es liegt dieß also wiederum in dem Recht auf unsre Handlungen, so wie dieses in dem Rechte auf uns selbst, als ein vorzüglicher Theil desselben. Denn da wir überhaupt unsre Handlungen bestimmen dürfen, so dürfen wir auch die bestimmen, durch welche wir die Sachen gebrauchen. Es ist deshalb ein Irrthum, wenn ein sehr achtungswürdiger Schriftsteller zwey Urrechte des Menschen aufzählt, eines auf sich selbst, das andere

auf die Sachen außer sich. Denn der Mensch hat kein angebohrnes Recht auf die Sachen selbst, sondern nur auf ihren Gebrauch, das ist, auf seine eignen Handlungen, wodurch er sie gebraucht. Nicht die Sachen also sind der Gegenstand dieses Rechts, sondern nur die Handlung, wodurch wir die Sachen gebrauchen. Denn wenn Gegenstand eines Rechts dasjenige ist, was wir vermöge dieses Rechts ausschließend allein bestimmen dürfen, (und was ist der Gegenstand eines Rechts anders?) so ist es offenbar, daß es keine Sache giebt, die wir vermöge angebohrner Rechte ausschließend, bestimmen dürften, und daß wir nur selbst Gegenstand unsres Urrechtes sind. — Jeder Mensch aber hat mit allen das nämliche Recht, alle Sachen zu gebrauchen, gänzlich gleich und gemein. —

Uebrigens mögen wir jeden Gebrauch von den Sachen machen, nicht bloß den, den unsre sinnliche Fortdauer nothwendig macht, sondern auch jeden, den das Bedürfniß irgend einer Thätigkeit fordert.

Ich glaube daher gar nicht, daß es ein solches moralisches Gesetz gäbe, wie Herr Kant will, nämlich: „das Aeußere stets so „zu gebrauchen, daß es das Sein von ir„gend jemand werden kann.“ Wäre es, so wäre es doch kein rechtliches, sondern bloß ethisches Gebot. Die Rechtslehre verbietet bloß die Freyheit Anderer zu kränken, sie gebietet nicht, Andern Gelegenheit zu geben, ihre Herrschaft über das Sinnliche zu erweitern, sie verbietet nicht einmal, ihnen die Gelegenheit der künftigen Erweiterung; sondern allein die gegenwärtige Freyheit nicht zu rauben. Aber es ist auch jenes Gesetz nicht einmal ein ethisches Gesetz. Vieles kann nur durch seine Zerstörung gebraucht werden, wie alles, was zur Speise oder zum Trank bestimmt ist. Wollte man sagen: dieß würde denn doch unser Eigenthum; so würde ich fragen: Wie soll ich beurtheilen können, wie die Folge meiner Handlung die seyn könne, daß diese Sache nun nie das äußere Sein eines Menschen werden könne? Und dann: Darf ich nicht einen Stein in den Abgrund des Meeres werfen, und wäre es auch bloß aus

Lan-

Langerweile? Darf ich zu meinem Vergnügen einen Haufen Reisig nicht anzünden? — Am allermeisten aber vermisse ich die Deduction jenes angeblichen Gesetzes aus dem Principio des Rechts oder auch der Moralität überhaupt. Deductionen sind in diesen Wissenschaften interessanter als die Resultate — da an den moralischen Gesetzen selbst Niemand zweifelt, und der Philosoph nur die wissenschaftliche Ableitung vor Andern voraus hat, also sie sich vornehmlich angelegen seyn lassen sollte.

10.

Die erworbenen Rechte unterscheiden sich von den angebohrnen nicht bloß durch ihre Entstehung, sondern auch durch ihre Gegenstände. Gegenstand der Rechte, die ihren Grund allein in der Existenz des Menschen haben, ist auch allein der Mensch selbst. Gegenstand derjenigen, welche durch Thatsachen und Begebenheiten in der Sinnenwelt entstehen, ist auch etwas außer dem Menschen.

Es können aber nur zweyerley Gegenstände unserer Rechte außer uns seyn, nämlich Sachen oder Handlungen anderer Personen, welche denn in dieser Rücksicht Leistungen genannt werden.

Der Zustand einer andern Person kann nicht der Gegenstand unserer Rechte, wohl aber ihr Grund seyn. Ehegatten, Eltern und Kinder haben gegenseitige Rechte auf einander, aber nur Rechte auf gegenseitige Leistungen, welche einer dem Andern ausschließlich schuldig ist. Will man nun den Inbegriff aller dieser Leistungen Zustand nennen; so mag man das, aber dann ist dieser Zustand auch kein besonderer von den Leistungen unterschiedner Gegenstand der Rechte.

Es giebt also einen doppelten Gegenstand erworbener Rechte, und diese erhalten daher einen doppelten Namen:

1) Jura in re in der Glossatoren Sprache, oder Dominia in der rein römischen Rechtssprache, Rechte, deren Gegenstand Sachen sind. Eigenthum liegt

liegt ihnen allen zum Grunde, und sie alle lassen sich als Eigenthum darstellen. So sind die Hypotheken und Servituten als Andern constituirte Rechte des Eigenthums von den Rechtsgelehrten mit Recht dargestellt worden (als Dominium rei servientis et oppignoratae).

2) Jura ad rem, in der Glossatoren Sprache und in der römischen, jura obligationis, sind die, deren Gegenstand die Leistungen anderer Menschen sind. Es sind also Rechte, vermöge deren es bey uns allein steht, Handlungen des Andern zu bestimmen, und nicht mehr bey ihm.

Aber wie ist es möglich, daß solche Rechte erworben werden können? Mit unsern Urrechten allein ausgestattet sendet uns der Schöpfer in die Welt. Wo knüpft sich nun der unsichtbare Faden an, welcher Sachen außer uns, als zu uns gehörig an uns bindet? Wodurch ist meine Feder eben so ausschließlich mein, als die Hand, welche sie führt — Alle Menschen haben doch

mit

mit mir gleiches Recht auf alle Sachen, also auch auf diese Feder? Und wie können Handlungen anderer Menschen von uns bestimmt werden dürfen, da ja vernünftige Wesen nur sich selbst bestimmen sollen? Welche Thatsachen in der Sinnenwelt können solche Veränderungen in der moralischen Welt hervorbringen?

Noch mehr: Ein Hauptcharakter der juridischen Rechte und Pflichten ist die Allgemeinheit des Gesetzes, was sie bestimmt. Bey den Urrechten trifft dieses offenbar ein, jeder Mensch hat sie, und hat sie stets. Aber eben so offenbar wird dieses bey Rechten nicht seyn können, welche in Thatsachen in der Sinnenwelt ihren Grund haben; denn diese Thatsachen sind nicht allgemein in allen Lagen des Menschen. Wie können sie also juridische Rechte seyn, wenn die Gesetze, welche sie bestimmen, nicht allgemein sind, und wenn sie solche Ungleichheit in Rechten unter vernünftigen Wesen einführen?

Dieß sind die Schwierigkeiten, welche die Lehre von der Erwerbung auflösen soll, und welche aufzuzählen darum schon der

Mühe

Mühe werth ist, weil so viele Schriftsteller sie sich zu verhehlen scheinen; woher es denn geschieht, daß man statt einer wissenschaftlichen Untersuchung hierüber meist in Declamationen, und durch diese oft in ganz fremdartige Grundsätze geräth.

II.

Bewerbung ist die in der Sinnenwelt vorgehende Begebenheit, wodurch etwas außer uns anfängt Gegenstand unsers Rechts zu werden, das ist, von uns allein bestimmt werden zu können.

Nun ist aber zu erwägen, daß die angebohrnen Rechte die einzigen sind, welche aus der Natur eines vernünftigen Wesens folgen. Wir werden nackt in die Welt gebohren, und die Natur wieß uns keinen Gegenstand an, den wir ausschließend bestimmen könnten, als allein uns selbst. Auch ist die einzige Grenze der Thätigkeit Anderer die, nur nicht unsre Person zu kränken. Ueberall also sind a priori keine andere juridische Gesetze denkbar, als allein

die,

die, welche unsre oben aufgezählten Urrechte sanctioniren.

Aber hieraus folgt auch von selbst, wie die Thatsachen beschaffen seyn müssen, durch welche uns etwas außer uns erworben werden soll, oder durch welche ein äußerer Gegenstand anfangen soll, von uns allein bestimmt werden zu dürfen.

Man nehme nur die beyden Sätze zusammen: 1) Erwerbung ist der Anfang eines Rechts, jedem Andern die Bestimmung eines äußern Gegenstandes zu wehren, und 2) gleichwohl ist es die einzige Grenze der Befugnisse Anderer nur nicht mein Urrecht zu kränken; ich kann ihnen also nichts wehren, als nur mein Urrecht zu kränken — Daraus folgt denn, daß keine Erwerbung geschehen könne, als durch solche Begebenheiten, welche Andern es unmöglich machen, einen Gegenstand wider unsern Willen zu bestimmen, ohne zugleich unser Urrecht selbst zu kränken. So lange also Andern die Bestimmung eines Gegenstandes auch wider unsern Willen möglich ist, so

lange ist der Gegenstand uns nicht erworben.

Daher ist es auch sichtbar, daß durch keine Erwerbung und durch keine Verschiedenheit der Menge dessen, was Einzelne erworben haben, eine wirkliche Ungleichheit der Rechte unter den Menschen eingeführt werde. Denn alle Verletzung erworbener Rechte ist, wie nun einleuchtet, Verletzung der Urrechte. Dem Reichsten kann nichts mehr, und dem Armen nichts weniger, als sein Urrecht gekränkt werden. Beyde haben nichts mehr und nichts weniger als dieß. Freylich ist es bey jenem an mehrere äußere Gegenstände geknüpft; oder das, was ihrer beyde Rechte zu Rechten macht, ist beyden gänzlich gleich.

Auch das leuchtet nun ein, daß erworbene Rechte keine Instanz seyn können, gegen die Allgemeinheit juridischer Gesetze. Freylich können einzelne Personen nur Rechte erwerben, und außer ihnen vielleicht Keiner oder Wenige ähnliche Rechte haben. Aber darum leidet doch kein juridisches Gesetz eine Ausnahme, keines derselben ist nur

auf

auf einzelne Lagen passend. Denn alle erworbene Rechte sind nur Modificationen der Urrechte, und die Gesetze, welche sie geben, sind keine andern, als die, welche unsere Urrechte nicht zu verletzen verbieten, Gesetze, welche nie eine Ausnahme zulassen.

Endlich aber leuchtet es auch aus der Natur der Erwerbung ein, daß erworbene Rechte nicht weniger heilig sind, als die Urrechte selbst. Durch Verletzung erworbener Rechte werden die Urrechte selbst verletzt.

Wir wollen aber jenen allgemeinen Grundsatz von der Erwerbung, daß nämlich kein Gegenstand uns erworben sey, so lange seine Bestimmung von Andern ohne Verletzung unsrer Urrechte möglich ist, auf die einzelnen Arten der erworbenen Rechte und ihrer Gegenstände anwenden, zuerst auf das Eigenthums-Recht, dann auf die Verbindlichkeiten.

12.

Eine Sache ausschließend allein zu gebrauchen, dieß Recht heißt Eigenthum.

Die-

Dieser Begriff bleibt auch da, wo der Eigenthümer etwa Andern einen Gebrauch seiner Sache durch Vermiethen oder Verleihen verstattet hat. Denn gerade die Verstattung geschah ja nur in Kraft des Rechts auszuschließen. Das Wesentliche des Eigenthums ist also nicht das Recht, die Sache selbst oder ihre Früchte nach Gefallen zu bestimmen, welches ja von Natur allen Menschen auf alle Sachen zusteht, sondern das Recht, allen andern Menschen den Gebrauch und die Bestimmung der Sachen, welche ihnen sonst von Natur zustehen würde, zu verwehren. Bey der Erklärung der Erwerbung des Eigenthums ist also nicht bloß zu erwägen, daß uns eine Sache gewonnen werde, sondern vornehmlich, wie sie allen übrigen verloren werde; nicht wie wir etwas bekommen, was wir von Natur nicht hatten, sondern wie alle übrige das Recht, was ihnen die Natur auch auf den Gebrauch dieser Sachen gegeben hatte, verlieren.

Man muß sich also wundern, wie immer noch Schriftsteller auf eine bloße Erklärung: das Eigenthum haben zu wollen,

die

die Erwerbung gründen. Wie mögen eben diese Schriftsteller denn darüber lachen, daß der Pabst diesseits und jenseits eines bestimmten Meridians die unentdeckten Länder an Portugall und Spanien verschenkte? Durfte er doch nur vorher vom Vatican herab sie für sein Eigenthum erklären, und in Absicht der unbewohnten Länder, und gegen alle, die die Erklärung vernommen hatten, hätte doch dieß vollkommne Würkung haben müssen. — Unsrer Erklärung ungeachtet kann Jeder doch die Sache gebrauchen, die wir für die unsrige erklären, ohne unser Urrecht zu verletzen. Oder ist es unser Urrecht, ihm zu befehlen, welche Sache er nicht gebrauchen soll? Daher werden bloße Zeichen und Symbole der Zueignung eben so wenig zur wirklichen Erwerbung hinreichen. Was die Erklärung durch Worte nicht vermag, wie sollte das die durch Zeichen vermögen? Was könnte eine Colonie Schweden hindern, eine wüste Insel anzubauen, obgleich eine Fahne am Ufer diese Insel für spanisches Eigenthum erklärte? Wurde durch diesen Anbau die Person irgend eines Spaniers gekränkt?

Und

Und wie würde sie das? Wo wäre ein Gesetz in unsrer Vernunft, du sollst von keinem Baume essen, in dessen Rinde du eingeschnittne Charaktere findest.

Ich habe in meinem reinen Naturrechte behauptet, daß Erwerbung einer Sache zu Eigenthum nur dadurch geschehe, daß eine Sache in die Lage käme, daß sie von Niemand außer uns gebraucht werden könne, ohne die Wirkung unsrer Handlung zu zerstören, oder wider unsern Willen zu verwenden. Wenn die Sache durch unser Zuthun in diese Lage kömmt, mag man, wie der Verfasser der Beyträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution vorschlägt, dieß Formation nennen, und kömmt sie ohne unser Zuthun in diese Lage, Accession. Herr Professor Kant erklärt sich aber ausdrücklich gegen die Formation, und will, daß Besitzergreifung oder Occupation (welches Wort er als synonym mit Besitzergreifung gebraucht) das Eigenthum erwerbe. — Es sey mir erlaubt, erst zu zeigen, daß nicht Besitzergreifung diese Wirkung haben könne — dann aber, daß die Formation wirklich sie habe.

Bey der Untersuchung, ob Besitzergreifung Eigenthum erwerbe, muß ich zuerst den Begriff des Besitzes selbst untersuchen. Herr Kant definirt den Besitz, er sey: die subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Aber hier liegt auch gerade der erste Irrthum, und ich bin gewiß, daß die Resultate der metaphysischen Rechtslehre ganz anders ausgefallen wären, wenn es Herrn Kant gefallen hätte, vorher die Strenge der Bedeutung anzusehen, mit welcher die Juristen die Begriffe: Eigenthum, Besitz, Inhabung trennen.

Ich will nicht erwägen, daß schon meine Existenz eine subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs einer Sache sey. Aber gerade die zwey wesentlichen Stücke im Begriff vom Besitz fehlen in der Definition. Ich besitze die Heerstraße nicht, auf der ich reise; ich besitze die Summen Geldes nicht, welche mein Freund bey mir niedergeleget hat, ob ich gleich in beyden Fällen in der subjectiven Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs bin, ja im ersten Fall sogar im wirklichen Gebrauch.

Aber die Ausschließlichkeit des Gebrauchs (das: rem sibi habere) und der Wille zu gebrauchen, machen erst das Eigentliche des Besitzes aus; und durch den letztern unterscheidet sich der Besitz von der Innehabung oder Detention. Diesen letztern Begriff, die Innehabung hat Herr Kant gar nicht erklärt, und es ist also durchaus unverständlich, was er unter einem empirischen und unter einem intellectuellen Besitze verstehe, ein Unterschied, der doch seine ganze Darstellung hindurch so wichtig bleibt. Empirischer Besitz nämlich soll der mit Innehabung, intellectueller der ohne Innehabung seyn. Aber nach dem allgemeinen Sprachgebrauch ist gerade Besitz die Innehabung mit dem Willen allein zu gebrauchen — folglich ein Besitz ohne Innehabung schlechthin unmöglich. Es ist also sehr zu bedauern, daß Herr Kant die Innehabung nicht definirt hat, da die Gründe seines ganzen Rechtssystems nun schlechterdings unverständlich sind.

Die Bedeutung der Worte: Innehabung und Besitz, wie sie bisher gebraucht

 worden

worden sind und von mir gebraucht werden sollen, sind diese: Innehabung oder Detentio nennen die Civilisten das: rei corporaliter insistere, welches nichts anders ist, als das Factum des Ausschließens aller andern von einer Sache. Dieses Factum dauert, so lange Andere mein Recht, sie auszuschließen, respectiren, oder ich mit Gewalt, es sey nun gerechte oder ungerechte Gewalt, sie wirklich abhalte, zu gebrauchen.

Es ist also die Innehabung das physische Vermögen, eine Sache mit Ausschließung Anderer zu gebrauchen. So bin ich also Innehaber der Geldsumme, die mir mein Freund zur Verwahrung anvertraut. Diese Innehabung, verbunden mit dem wirklich sich äußernden Willen allein zu gebrauchen, ist der Besitz, ohne Unterschied, ob dieser Wille gerecht oder ungerecht sey, ob er auf ein wirkliches, vermeintes oder angemaaßtes Eigenthum (possessio civilis) oder auf eine wirkliche, vermeinte oder angemaaßte Einwilligung des Eigenthümers in unsern itzweiligen Gebrauch

brauch (possessio naturalis) sich gründe.

Eigenthum also ist ein Recht, Besitz und Innehabung sind bloße Facta. Innehabung ist ein bloß äußeres Factum, Besitz ein äußeres Factum, verbunden mit dem geäußerten Willen *) wirklich allein zu gebrauchen.

Besitzergreifung (adprehensio) ist jede Handlung, wodurch wir den Besitz anfangen, jede Handlung also, wodurch wir mit dem Willen eine Sache ausschließend zu gebrauchen, uns in die Lage setzen dieß zu können. Die Besitzergreifung einer herrenlosen Sache, in der Absicht, das Eigenthum daran zu haben, heißet Occupation, und dieser legt unser bürgerliches Recht die Kraft bey, wirklich das

*) Ich sage: geäußertem, weil ein nicht sich äußernder Wille gar nicht vor den Richtstuhl der Rechtslehren gehört, und ohne eine solche Aeußerung nicht äußerlich als Wille gilt.

Eigenthum uns zu erwerben. Ist aber dieß natürliches Recht, oder scheint es uns nur darum so natürlich, weil die Gewohnheit durch unsre positive Verordnungen, verbunden mit Grundsätzen der Moral, in unsern Augen den Anschein nicht bloßer Billigkeit, sondern auch des natürlichen Rechts erhalten hat? Wenigstens sind manche Behauptungen unsrer Naturrechtslehrer daher entstanden, daß sie für naturrechtlichen Satz jeden Satz des positiven Rechts hielten, den die Moralität unterstützt.

Herr Professor Kant giebt nun der Besitzergreifung allein die Kraft der Erwerbung, und leugnet sie, wie gesagt, der Formation ab. Er führt für dieß letztere hauptsächlich den Grund an, daß ja der Formation schon vorher gegangen seyn müsse, und daß der Formation entgegen gesetzt werden könne, daß es unerlaubt seyn müsse, durch Bearbeitung einer Sache sie dem allgemeinen Gebrauch zu entziehen, wenn nicht schon ein vorher gegründetes Recht uns dazu die Macht gäbe. Daß nun der Formation die Besitzergreifung vorher gehe, ist frey-

freylich wahr. Aber darum ist doch noch nicht die Erwerbung eines dauernden Eigenthums, sondern bloß die Erwerbung des Besitzes die Folge dieser Besitzergreifung. Was aber den zweyten Einwand betrifft, so muß es einleuchtend seyn, daß, wenn er gilt, er gegen die Besitzergreifung eben so gut, als gegen die Formation gelten müsse. Denn ist es unrecht, dem gemeinen Gebrauch eine Sache zu entziehen, so ist es eben so unrecht, wenn es durch Besitzergreifung, als wenn es durch Formation geschieht, und wer mit jenem Grunde mir das Recht zur Formation streitig macht, kann mir mit eben dem Grunde auch das Recht zur Besitzergreifung bestreiten. Endlich muß freylich der Formation noch ein Recht zu formiren vorher gehen, aber dieß liegt auch gerade in dem allgemeinen Gebrauchsrecht aller Menschen auf alle Sachen. Denn die Formation ist eine Art des Gebrauchs.

Aber um das Ganze der folgenden Ableitung gleichsam anschaulich darzustellen, laßt uns nur mehrere Menschen in ganz

ver-

verhältnißlosem Zustande neben einander denken, und an ihrer Geschichte die Gründe des Innehabens, des Besitzes und des Eigenthums entwickeln.

In dem Meere der heißen Zone liege eine unentdeckte Insel, mit allen Bedürfnissen der Menschen versehen, aber ohne Bewohner. Ein Sturm führe jetzt Canoes hierher, jedes von einer andern, den übrigen ganz fremden Nation, jedes mit einem einzelnen ganz nackten Wilden besetzt. An den Felsen des Ufers werden die Canoes zerschlagen, und die Menschen retten nur ihr bloßes Leben. Da sind sie nun bey einander ohne Kleider, ohne alles Eigenthum, nackt wie eben gebohren, nur Jeder mit dem unverliehrbaren Recht auf seine Person ausgerüstet. Sie sahen sich nie, verstehen einer des Andern Sprache nicht, kein Vertrag verbindet, keine Beleidigung berechtigt sie unter einander. Sie sind ohne alle Verhältnisse gegen einander außer dem des Menschen zum Menschen.

Nach-

Nach der Rettung äußern sich ihre Bedürfnisse. Einer der Ankömmlinge findet die überreife Frucht eines Baumes auf der Erde, und nimmt sie, um zu essen. Sein Recht zu nehmen gründet sich nicht auf das Nehmen, und sein Recht zu essen nicht auf das Essen; sondern beides gründet sich in dem Urrechte auf seine Person, vermöge dessen Niemand seine Handlungen, also auch nicht die, wodurch er diese Sachen so gebrauchen will, verhindern darf. Es ist wahr, alle Andre haben mit ihm gleiches Recht auf den Gebrauch dieser Sache, aber eben darum hat auch er dieß Recht. Denn das allgemeine Gebrauchsrecht Aller, die Communio primaeva ist kein Recht, den Einzelnen auszuschließen, sondern das Recht eines Jeden, so gut wie ein Jeder zu gebrauchen. Also zu dem Hinnehmen und dem Essen war jener allerdings berechtigt.

Durch das Hinnehmen aber kam er in Detention, Innehabung des Apfels. Er schließt itzt, so lange er die Frucht hält, alle Andre aus. Nur er **kann** itzt gebrauchen. Diese Innehabung wird so lange

ge dauern, bis er freywillig die Frucht wieder weglegt, oder ein Andrer sie ihm mit Gewalt entreißt.

Da er aber die Frucht wirklich allein gebrauchen will; so ist er auch im Besitz derselben. Alles, was die Innehabung rechtfertigt, rechtfertigt diesen. Aber auch der Besitz fällt weg, wenn der Besitzer selbst ihn freywillig verläßt, oder ein Stärkerer oder Listigerer ihn ihm entreißt. Dieß Entreißen des Besitzes kann sehr ungerecht seyn, aber darum hört nicht weniger der Besitz selbst als ein äußeres Factum auf. Der Verletzte behält allerdings ein Recht zum Besitz, (ist es das, was Herr Professor Kant unter dem intellectuellen Besitz versteht?) aber den Besitz selbst hat er doch nicht mehr. Eben das, daß ihm dieser entzogen ist, ist ja das Unrecht, über das er sich itzt beklagt.

Freylich geschieht ihm durch das Entreißen des Besitzes Unrecht; es ist unrecht, ihm den Besitz zu entreißen, und so ist mit dem Factum des Ausschließens auch ein

Recht

Recht zum Ausschließen verbunden. Aber wie? und wodurch? Jeder, welcher wider seinen Willen die Frucht aus seinem Besitz nähme, könnte das durchaus nicht anders, als nur dadurch, daß er sich an seiner Person vergriffe, oder ihn zwänge, wider seinen Willen eine Handlung, nämlich das Weggeben oder Loslassen, zu verrichten, welches beides wider das Urrecht der Menschheit wäre.

„Also hätte er doch ein Recht auszu„schließen, folglich durch die Besitzergreifung „doch ein Eigenthum erlangt, als welches „ja gerade das Recht des Ausschließens „seyn soll.“ Ganz unstreitig. Aber er hat nur Eigenthum, das auf keine Weise über die Dauer des Genusses hinaus währt. Sobald jener Besitzer des Apfels ihn von sich legt; so bald ist es jedem Andern wieder möglich, den Apfel für sich zu nehmen und zu verzehren, ohne im Geringsten das Urrecht des ersten Besitzers zu kränken. Dieser könnte auf nichts sich berufen, als seinen Willen den Apfel noch fort zu haben. Aber jener würde ihn erinnern, daß sein

bloßer

bloßer Wille kein Gesetz für Andere, und Achtung vor dem Urrechte Anderer, nicht aber ihre Befehle die Grenze menschlicher Thätigkeit ausmache. Er will nicht, daß wir gebrauchen sollen; wir wollen aber; warum gilt sein Wille mehr als der unsrige? Wir können den Apfel nehmen, weil das wegfällt, was uns am Wegnehmen desselben hinderte, so lange jener detinirte. Wenn wir uns gleichwohl enthalten; so mag das eine Pflicht der Enthaltsamkeit, oder Bescheidenheit, oder des Edelmuths, aber nicht der Gerechtigkeit befehlen. — So erwirbt also die Besitzergreifung zwar ein Eigenthum, aber keines, welches über die Dauer des Besitzes hinaus währte. Nur das Gesetz des Staats hat die Dauer ihrer Wirkung ausgedehnt.

Aber Formation wirkt daurendes Eigenthum im natürlichen Recht, und, wenn ich die oben genannte Accession abrechne, sie allein.

Denn zuerst hatte der Bearbeiter das Recht, die formirte Sache zu gebrauchen,

das ist, mit ihr zu thun, was ihm gelüstete. Er konnte dieß, da sie herrenlos war, vermöge des allgemeinen Gebrauchsrechts, welches keine Maaße hat, weil es darin gegründet ist, daß Niemand eines Menschen Handlung hindern darf, so lange jener dadurch Niemandes Urrechte selbst kränkt. Es ist also außer Zweifel, daß ein Ankömmling auf jener Insul nicht nur ein Stück Holz, um sich etwa darauf zu setzen, nehmen, sondern daß er auch daraus einen Eimer oder ein anderes Geräthe machen könne. Er darf nicht nur einen Baum besteigen, um darauf zu übernachten, sondern er mag auch sich ein Lager von Schilf und Laub darauf machen, so dauerhaft als es ihm möglich ist.

Wenn er aber dieß gethan hat; so wird der große Unterschied zwischen Besitzergreifung und der Formation leicht einleuchten. Einer jener Menschen besteigt des Abends einen Baum, und übernachtet darauf. Er ist Innhaber, er ist Besitzer des Baums. Niemand darf ihn von da verdrängen. Aber seine Innehabung, sein Besitz hören

auf,

auf, so bald er am Morgen den Baum verlassen hat. Wenn er am folgenden Abend wiederkehrt und auf dem Baum einen andern Gast findet, mit welchem Recht kann er fordern, daß dieser ihm Platz mache? „Er hatte Besitz ergriffen.“ Gut, das hat dieser auch. Soll Niemand auf einem Baum übernachten, weil schon einmal ein Anderer darauf übernachtet hat? Soll Niemand eines Stück Holzes sich bedienen dürfen, weil schon einmal ein Andrer sich dessen bedient hat?

Hingegen jener Andere machte ein Lager auf dem Baume, und findet itzt, da er zurückkommt, einen Fremden, der sein Lager eingenommen hat. Welcher Schiedsrichter wird zweifeln, dem, der das Lager machte, es zuzusprechen? Wer ihn von diesem Lager ausschließen wollte, müßte entweder die Wirkung seiner Handlung sich zueignen oder sie zerstöhren. Die Wirkung einer fremden Handlung sich zueignen, ist eine offenbare Bestimmung des Handelnden wider seinen Willen, also unrecht. Denn der, welcher handelte, wollte offenbar nur

für

für sich handeln, sein Wille zu handeln war nur bedingt, und allein diese Bedingung bestimmte ihn. Wer nun seine Arbeit sich zueignet, der zwingt ihn, für ihn gehandelt zu haben. Und wer kann zweifeln, daß in der moralischen Rücksicht die Zeit keinen Unterschied mache, daß also Jemanden zwingen für uns gehandelt zu haben, eben so ungerecht sey, als ihn zwingen, für uns zu handeln. Der nämliche Fall ist bey der Zerstörung der Arbeit Anderer. Wir zwingen dann den Arbeiter nicht gearbeitet zu haben, und was ist das anders, als ihn zwingen nicht zu arbeiten? — —

In der That, wie kann es auch anders seyn? Wie? Die bloße Besitzergreifung soll uns schon ein Eigenthumsrecht erwerben, und die Formation, die noch so viel mehr ist, soll es nicht? Wir sollen ein Eigenthum erlangen, wenn wir mit der Hand eine Sache berühren, und sollen es nicht, wenn wir sie bearbeiten, wenn wir etwas von dem unsrigen, unsre Handlung, dauerhaft mit der Sache vereinigen? Wer schon der Besitzergreifung solche Wirkung beylegt,

muß

muß sie noch viel eher der Formation, welche mehr ist, welche jene schon voraussetzt, beylegen. So wie während des bloßen Besitzes unsre Person durch den Gebrauch der Sache von einem Fremden unmittelbar verletzt wird, so muß sie nach der Formation, auch wenn der bloße Besitz aufgehört hat, mittelbar verletzt werden.

In unserm bürgerlichen Recht ist die Sache freylich anders. Das Eigenthum des Naturrechts und das Eigenthum im bürgerlichen Recht sind aber selbst sehr verschieden. Nach dem Recht der Natur giebt es kein Eigenthum der Materie, sondern nur der Form. Jener dort, der aus dem Holze sich einen Eimer, aus Thon sich ein Gefäß macht, theilt das Recht auf das Holz, auf den Thon an sich mit der ganzen Welt. Nur die Eimer-Form des Holzes, nur die Gefäßes-Form des Thons sind sein Eigenthum. Darum, wenn diese Form verwischt wird, wenn zum Beyspiel vor dem Brennen des Thons ein Regen das Gefäß wieder zum Thonklumpen spühlte; so würde es auch jedem Dritten wieder mög-

lich seyn, diesen Klumpen zu gebrauchen, ohne am Urrechte des Formanten mittelbar oder unmittelbar zu sündigen. Das Eigenthum ist also wieder verlohren. Nicht so im bürgerlichen Recht. Wenn der Besitz einer herrenlosen Sache ergriffen ist, so giebt und sichert uns das positive Gesetz unsrer Staaten für immer ein Eigenthum, und es beziehet dieß Eigenthum gar nicht auf die von uns gemachte Form, und läßt es also auch nicht mit der Form, ja nicht einmal mit dem Besitz aufhören. Diesen Unterschied haben diejenigen nicht bedacht, welche Herrn Rehberg, unstreitig einem eben so denkenden Geist, als redlichen Manne, so hart es verargten, daß er dem Staate allein unser Eigenthum verdankt wissen wollte. Herr Rehberg hat wohl Unrecht, aber seine Gegner haben es auch.

13.

Eben so wie das Eigenthum überhaupt, so kann also auch nur das Eigenthum an

Grund und Boden allein durch Formation erworben werden.

Herr Kant will, daß einem Volke ein Land so weit gehöre, als es dasselbe bestreiten könne. Aber mir scheint das nichts anders, als Gewalt an die Stelle des Rechts setzen. Es scheint mir, als ob sich denn auch von allem andern Eigenthum dasselbe behaupten ließe, als ob ich denn nicht einmal einer Besitzergreifung bedürfte, um Eigenthum zu erwerben, sondern daß alles weit und breit umher von Natur schon Mein wäre, wovon ich mit überlegner Stärke, List oder Waffen Andere abwehren könnte. Eben so gut wie eine Horde Wilde eine Colonie gesitteter Völker, die sich an der Küste angesiedelt hätte, unter dem Vorwande vertreiben könnte: bis an das Meer hin könnten sie das Land bestreiten — eben so gut könnte ich jedem Schwächern, der in meiner Nähe irgend von einer Sache Besitz ergriffen hätte, unter dem Vorwande sie entreißen, daß ich sie bestreiten könne.

Noch mehr aber: vom Landeigenthum einer ganzen Nation kann nicht eher die

Rede seyn, als vom Landeigenthum einzelner Menschen. Wie sollten Menschen einen Begriff vom Miteigenthum haben, so lange sie noch kein Eigenthum kennen? Ist aber das Landeigenthum einer Nation nicht Miteigenthum? Es kann also auch nur da seyn, wo Einzelne bereits Grundeigenthum haben. Ja, in der That, alle Nationen, welche noch als nomadische Hirten leben, kennen eben so wenig ein Nationallandeigenthum als Landeigenthum einzelner Menschen. Die Züge hottentottischer Horden durchkreuzen sich wunderbar, und heute nimmt mit Recht und ungestört ein Haufen den Lager- und Weideplatz, den ein anderer vor einem Jahre inne hatte.

Wenn man historisch das Eigenthum untersuchen möchte, so würde man finden, daß die Menschen nicht eher einen Begriff vom Eigenthum als Eigenthum selbst hatten. Daher auch die Klagen der Reisenden über die Diebereyen der Wilden. Nicht Unredlichkeit, sondern Unwissenheit ist die Ursache. Als der erste Jäger einige Thiere lebendig gefangen hatte, aus ihnen eine

Heerde machte und zum Hirtenleben überging: wahrlich, es muß da den übrigen sehr sonderbar geschienen haben, daß dieser Mensch ihnen wehren wollte, diese Thiere zu erlegen. Das hatte doch Niemand gethan. Erst die Erfahrung eigner Mühe an das Fangen und die Wartung lebendiger Thiere verwandt, zeigte ihnen die Gültigkeit der Rechtssätze, welche die Formation zum Grunde des Eigenthums machen. Da nun bey wilden Nationen, so wenige Sachen im Eigenthum sind, so kennen sie auch das Eigenthumsrecht nur an wenigen Sachen. Ich glaube nicht, daß sie Spieße und Bogen solcher Art, wie sie bey ihnen sind, stehlen werden, davon kennen und respectiren sie Eigenthum; aber alle ihnen fremde Geräthe rauben sie gierig, und wundern sich über Queerheit der Europäer, die ihnen das wehren.

So haben auch rohe Völker, bey denen der Einzelne noch kein Eigenthum am Grundboden kennt, auch keinen Begriff eines Landeigenthums. Wenn ein Colonist sich in der Gegend niederläßt, in der sie

umher

umher streifen, so werden sie vielleicht ihn zu verdrängen suchen, und gewiß gerne ihr Vieh über die grüne Saat seiner Aecker treiben. Aber ist es Recht, daß sie ihn vertreiben, oder die Frucht seines Fleißes vernichten? Wir landen an einer wüsten Küste, wir fangen an Wiesen zu wässern, Aecker zu roden, Häuser und Scheunen zu bauen. Wem thun wir dadurch Unrecht? Wer wird in seiner Person gekränkt? Wer wider seinen Entschluß bestimmt? Mit welchem Recht könnten also jene Wilden uns verdrängen? „Aber wir beengen „ihnen den Raum zum Jagen oder zum „Weiden.“ O mit jedem Wildprett, das sie erlegen, beengen sie auch uns. Wir hätten es eben so gut nutzen können, als sie. Ein Wild nicht schießen, damit es Andern zu gut komme, ist unstreitig sehr menschenfreundlich. Aber hier ist die Rede vom äußern Recht. Da wir durch das Urbarmachen des Bodens jenen Wilden nichts nehmen, was von ihnen wirklich erworben wäre: so thun wir nicht unrecht. Die Gerechtigkeit verbiethet uns nicht etwas zu occupiren, damit Andere desto be-

quemer occupiren können, was sie bedürfen. Mögen jene Wilden unsre Künste nachahmen, und die Erde wird Raum genug für sie und uns haben.

Bey allem Eigenthum kommt es darauf vorzüglich an, genau den Augenblick bestimmen zu können, in welchem es anfängt, Eigenthum zu seyn. Das ist es, was die Rechtsgelehrten zu bestimmen suchten, durch ihre Lehre von den modis acquirendi. Wenn nun das Eigenthum des Landes bloß auf dem: bestreiten können, beruht; in welchem Augenblick fängt es an? Wie soll ein Schiedsrichter entscheiden zwischen zweyen, die beyde bestreiten zu können behaupten?

Wer wird also zweifeln, daß Landeigenthum durch Bearbeitung des Bodens, durch Pflügen des Ackers, durch Wässern der Wiese, durch Einzäunen des Campes allein erworben werde? Oder sollte ein Land dadurch rechtlich erworben werden, daß man die Leute darin todtschlägt? Oder vollends dadurch schon, daß man die, welche kommen, todtschlagen kann?

In der That glaube ich, leuchtet das so sehr ein, daß kaum dem Zweifel dagegen irgend ein Gewicht bleiben kann, und es muß jedem Unbefangenen sonderbar scheinen, daß man der arbeitsamen Cultur einen Lohn absprechen will, den man der bloßen Gewalt, ja der bloßen Möglichkeit der Gewalt, dem bloßen Bestreiten = Können beylegt. Aber man hat gefürchtet, daß, wenn man der Industrie die Erwerbung des Landeigenthums zugestände, man vielleicht wenigen Menschen das Eigenthum des ganzen Erdbodens zugestehen müßte. Man wollte also für Jeden eine Einschränkung seines möglichen Erwerbes finden, damit nicht Wenige Alle verdrängen oder unterjochen möchten. Aber zuförderst soll ja nie die Gerechtigkeit nach den bloßen Folgen der Handlungen gemessen werden. Daß aber die Erde eine Kugelgestalt habe, ist ein der Rechtslehre ganz fremder Satz. Das Recht der Natur würde dasselbe bleiben, wenn die Erde auch, nach der Vorstellung der Alten, eine unendliche Fläche wäre. Hernach aber, wer übersieht nicht, daß der Anmaaßung des Ueberlegenen keine engere

Grenze

Grenze gesetzt werden kann, als wenn man Jedem nur das einräumt, was er sich erarbeitet, oder durch redliche Verträge sich erarbeiten lässet? Ein Haufe entschlossener Räuber kann hundertmal mehr Land mit dem Schwerdt, als eine gleiche Anzahl friedlicher Pflanzer mit dem Pfluge einnehmen.

Wirklich beruht alles, was von dem Eigenthum eines Volks am Boden seines Landes vom Herrn Kant gesagt ist, allein auf dem Begriff, daß dieß Volk im Besitz des Landes sey, weil es sich darin aufhält, welches nicht der Fall ist, und als ob der Besitz zugleich ein dauerndes Eigenthum gäbe, welches eben so wenig der Fall ist. Wenn ein starker Bewaffneter an einer Seite eines wilden Baumes Früchte pflückte, darf er Jedem wehren, an der andern auch zu pflücken? Und ein Volk ohne Landwirthschaft pflückt nicht einmal die Früchte, sondern haut die Zweige ab; und es wollte doch den Andern zu pflücken wehren? Es ist nicht möglich, daß Gewalt Recht gäbe, oder daß die friedliche Kunst weniger von der Gerechtigkeit begünstiget würde, als

als die Anmaaßung der Obermacht, oder daß im Recht das Schwert mehr gälte als der Pflug.

14.

So entstehen also die Rechte des Eigenthums Einzelner oder Rechte an Sachen, daß, obwohl diese ursprünglich unter dem allgemeinen Rechte aller Menschen stehen, sie doch in das ausschließende Recht Einzelner kommen. So wie man aber diese Natur der Erwerbung wenig genau gedacht hat, wenn man von der Möglichkeit derselben redete; so hat man noch weniger überlegt, worauf es ankomme bey der Erwerbung der Rechte auf Leistungen anderer Menschen. Ob man gleich behauptet hat, das Naturrecht lehre nur Rechte und nicht Pflichten; so scheint man doch immer mehr untersucht zu haben, wie die unvollkommene Pflicht Andern etwas zu leisten, zur vollkommnen werden könne, als wie uns ein Recht auf die Leistung Anderer entstehen könne. Jedes vernünftige Wesen

soll

soll ja seine Handlungen selbst bestimmen. Eine Leistung aber ist gerade eine Handlung, die Jemand nach dem Willen Anderer vollziehen soll. Nun ist die Schwierigkeit der Frage sichtbar: Wie ein vernünftiges Wesen berechtigt werden könne, die Handlung eines Andern zu bestimmen?

Die Berechtigung hierzu kann nur entstehen aus Beleidigungen und aus Verträgen.

15.

Beleidigung ist jede äußere That gegen juridische Pflicht; jede That also, wodurch wirklich äußerlich etwas von uns bestimmt wird, was nur ein Anderer zu bestimmen das Recht hatte.

Als rechtliche Folge einer Beleidigung werden angegeben, ein Recht des Beleidigten zu strafen, ferner sich zu vertheidigen, und endlich Schadensersatz zu fordern. Nur in dem letzten liegt eigentlich ein Recht auf Leistung. Wir wollen aber zuerst versuchen,

suchen, die Natur der erstern beyden Folgen zu bestimmen.

1) Ein Recht zu strafen. Strafe nenne ich hier ein physisches Uebel, welches Jemand leidet, weil er etwas moralisch Böses gethan hat; Züchtigung hingegen ein Leiden, das ihm zugefügt wird, um eine begangene Handlung nicht wieder zu thun. Der Unterschied zwischen beyden ist also mehrfach. Die Züchtigung kann auf Handlungen folgen, welche gar nicht moralisch, also auch nicht böse sind, sondern welche nur die Willkühr Anderer unterlassen haben will. Ein Tyrann züchtigt einen Sclaven, um ihn vielleicht selbst von einer guten Handlung für die Zukunft abzuschrecken. Die Zigeunerbande züchtigt ihre Kinder, wenn sie in den Uebungen in Behendigkeit jene Glocke an dem aufgehängten Strohmann klingen machen. Eine Strafe aber ist nur das Uebel, das auf ein moralisches Böses folgt. Darum kann auch ein Thier wohl gezüchtigt, aber nur ein vernünftiges Wesen gestraft werden. Ich werde diese Unterschiede wenigstens in der fol-

folgenden Darstellung in Absicht des Sprachgebrauchs beobachten. Noch wünschte ich aber das zu bemerken, daß in den obigen Erklärungen der Strafe bloß ein bestimmter Grund, nämlich das moralische Böse, aber noch kein Zweck; der Züchtigung hingegen kein bestimmter Grund, aber ein bestimmter Zweck, nämlich die künftige Verhütung solcher Handlungen, wie die begangene, beygelegt ist. Denn der Zweck der Strafe wird gerade der Gegenstand unsrer Untersuchung werden.

Aus dem angegebenen Begriff der Strafe folgt von selbst, daß nur ein Wesen, das zugleich vernünftiges und zugleich sinnliches Wesen ist, bestraft werden könne. Denn ein bloß sinnliches Wesen kann nichts moralisch Böses thun, und ein bloß vernünftiges, kein physisches Uebel leiden.

Aber den Wesen, in welchen der Schöpfer, wie im Menschen, sinnliche und vernünftige Natur vereinigt hat, gab Er auch das Gesetz: daß Jeder eines guten oder bösen Schicksals nach dem Werth oder

Un-

Unwerth seiner Handlung würdig geachtet werde. Denn das Recht, sich selbst und die Natur um sich her nach seinem Willen zu bestimmen, ist ein Vorrecht der vernünftigen Natur allein. Die sinnliche Natur ist allein vorhanden, um nach dem Willen Anderer, nicht nach eigenem bestimmt zu werden. Wer nun böse, das ist, wider die Vernunft handelt, der hebt die vernünftige Natur in sich selbst auf. Da er so nicht mehr vernünftiges Wesen ist, da er wider seine Vernunft handelt; so mag er auch gleich dem Sinnlichen wider seinen Willen leiden. So setzte die ewige Gerechtigkeit selbst dem Laster seine Strafe fest.

Wenn aber die Gerechtigkeit Gottes die Tugend belohnt und das Laster bestraft: so scheint das Gesetz, welches von uns fordert, vollkommen zu seyn wie Gott, auch uns dieselbige Pflicht aufzulegen. Und in der That ist es unverkennbare (freylich ethische) Pflicht, die Tugend zu unterstützen und zu belohnen, wo und wenn wir immer vermögen. Eben so würde es also eine Pflicht seyn, auch das Laster, wo und

wenn

wenn wir könnten, zu strafen, wenn sie nicht (als eine ethische Pflicht) durch andre Pflichten gehoben würde. Wir nämlich kennen die Maximen nicht, die Andre bestimmen, übersehen die Lagen nicht, in welchen sie sich befinden, können also über ihre Tugend oder Laster nicht mit der Gewißheit urtheilen, die erfordert würde, um nie die Tugend zu kränken, wenn wir das Laster zu strafen meinten.

Nur einen Fall giebt es, in welchem wir mit Gewißheit wissen, daß eine äußere Handlung böse sey, da nämlich, wo juridische Pflicht übertreten und juridisches Recht gekränkt wird. Denn da die Uebertretung in äußerer That geschieht, da bey juridischen Pflichten keine Lage eine Ausnahme rechtfertigt: so ist es offenbar, daß der, welcher die Würde der vernünftigen Natur in Andern verletzt, sie in sich selbst aufgehoben habe. Da er nun zum bloß sinnlichen Wesen herabgesunken ist, und wir das mit Gewißheit wissen; so hindert uns kein juridisches Gesetz mehr, das bloß sinnliche Wesen als solches zu behandeln.

Woran aber ein juridisches Gesetz, wenn auch gleich ein ethisches es thäte, uns nicht hindert, dazu haben wir immer ein juridisches Recht. Seinem durch Unglück verarmten Schuldner die kleine Schuld zu erlassen, befiehlt das ethische Gesetz unstreitig dem Millionair; aber der Richter muß ihm dennoch seinen Arm leihen, wenn er die Klage anbringt. So auch haben wir ein Recht, den Uebertreter juridischer Pflicht als bloß sinnliches Wesen zu behandeln, wenn gleich das Gesetz der Liebe uns die Pflicht der Vergebung auflegt. Wer nicht vergiebt, versündigt sich unstreitig, doch nicht gegen die Gebote der Gerechtigkeit.

Nun aber giebt es auch gar keine Regel des äußern Rechts, welche dem Recht, unsre Beleidiger als bloß sinnliches Wesen zu behandeln, Art oder Maaß vorschriebe. Wie können wir wissen, wie jeder Grad des Glücks oder des Unglücks zu jedem Grade der Tugend oder des Lasters sich verhalte? Nur Gott allein weiß, wie viel Glück so vieler Tugend, wie viel Uebel so viel Bösem

sem gebührt. Die äußere Gerechtigkeit aber hat der Strafbarkeit jene Linie der Stoiker gezogen, die mit Einem Schritt oder mit Zehn Schritten zu überschreiten, ihrer Strenge gleich gilt. „Das Jus talionis?" — Es giebt nur Ein Recht des Menschen, nämlich das Recht auf seine Person; nur Ein Recht kann ihm also beleidigt werden, und nur Ein Recht kann ihm also zur Strafe wieder geschmälert werden. Und was ist jedes physische Uebel zur Strafe anders, als eine Schmälerung unsers sonstigen Rechts auf unsre Person. Da also jede Beleidigung und jede Strafe nur die Person trifft, und selbst durch Verletzung erworbner Rechte nur die Person verletzt wird: so vergilt jede Strafe, wie sie auch sey, nur Gleiches mit Gleichem, nur Verletzung der Person mit Verletzung der Person.

Strafe ist von Rache nur in dem Zweck dessen, der sie vollzieht, verschieden. Bey Strafe hat er eine Absicht, die noch moralisch gerechtfertigt werden kann, eigne Sicherheit, Sicherheit Andrer, Besserung des

Beleidigers selbst. Die Rache hingegen will allein Vergnügen schöpfen aus dem Elende oder Verdrusse des Gegners. Eine teuflische Gesinnung! Aber der Zweck, den die Seele im Innern verbirgt, kann vor dem Richterstuhl der äußern Gerechtigkeit nichts unterscheiden. Rache gilt da wie Strafe, und Strafe wie Rache. Also haben wir in der That ein juridisches Recht auch zur Rache.

Aber laut erhebt sich dagegen die Stimme der ethischen Pflicht: „zu segnen, die „uns fluchen, und unserm Bruder siebenzig „mal siebenmal zu vergeben.“ Diese Pflicht verhindert die Ausübung jenes Rechts. Strafe und Rache ist wider sie. Es ist zwar gerecht, das Böse zu vergelten, aber es ist christlich, es nur mit Gutem zu vergelten.

2) Ein Recht, sich zu vertheidigen, kann nun noch weniger zweifelhaft seyn, da es ein Recht zu strafen giebt, und der Vertheidigung die ethische Pflicht selbst weniger widerspricht. Vertheidigung nämlich und Strafe unterscheiden sich nur dadurch, daß

jene

jene während der wirklichen Handlung der Beleidigung zugefügt wird, um sie aufhören zu machen. Es kann aber die Vertheidigung selbst doppelter Art seyn. Sie kann nämlich entweder bloß die Handlung der Verletzung abwehren, ohne irgend selbst dem Angreifenden ein Uebel zuzufügen, oder sie kann auch den Gegner selbst verletzen, um ihn außer Stand zu bringen, die Verletzung unsrer Rechte weiter zu treiben. Hierher gehört auch das Recht des Zuvorkommens, ein Recht, welches außer Zweifel ist, sobald unzweydeutige Anstalten getroffen werden, uns anzugreifen.

3) Endlich auch ein Recht, Ersatz zu fordern, steht dem Beleidigten zu. Der Beweis dieses Rechts ist leicht. Denn wo ich ein Recht habe zu strafen, da habe ich auch ein Recht, unter Bedingung des Ersatzes meinem Strafrecht zu entsagen. Ueberdem dauert die Beleidigung so lange, als mir das durch sie entzogene Recht dauert. Ersatzgeben ist also nichts anders als von der angefangenen Beleidigung abstehen. Aber es ist der

Mühe

Mühe immer werth, den Begriff dieses Rechts sich zu erklären, je seltner man darauf fällt, solche durch das gemeine Leben geläufige Begriffe sich aufzulösen, was doch das eigentliche Geschäfte der Wissenschaft wäre — Ersatz geben heißet, dem Verletzten so viel leisten, als das ihm entzogene Recht ihm werth war. Werth ist nämlich die Größe des Nutzens einer Sache oder Leistung; und Nutzen ist ihre Fähigkeit, unsre Bedürfnisse zu befriedigen — — — Hieraus ist zugleich klar, daß jeder Verletzte allein die Größe des Ersatzes zu bestimmen habe, da er allein nur sein Bedürfniß kennt, und also auch nur allein den Werth der Sachen für ihn ermessen kann. Es ist wahr, daß hieraus unendlich viele Unbequemlichkeiten entstehen würden, wenn diese Regel im Leben befolgt würde. Aber ähnliche Unbequemlichkeiten würden aus der unmittelbaren Anwendung so vieler Lehrsätze des Naturrechts entstehen; auch ist dieß eine der Ursachen, die die Menschen in Staaten vereinigen, wo die Billigkeit positiver Gesetze die Härte des strengen Rechts mildern mag.

Bey allem, was bis jetzt über Verletzung gesagt worden ist, wurde eine Verletzung aus Vorsatz vorausgesetzt. Allerdings verhält es sich anders bey Verletzungen aus Fahrlässigkeit. Wer absichtlich andere vernünftige Wesen wider ihren vernünftigen Entschluß zu leiden bestimmt, hat die Würde des vernünftigen Wesens selbst verwirkt, und kann sich nicht beklagen, wenn Andere die nämlichen Maximen gegen ihn befolgen, die er gegen sie befolgt. Aber wer aus Fahrlässigkeit Andrer Rechte verletzt, der wollte doch das Unrecht nicht, welches er that. Es kann also von ihm nicht gesagt werden, daß er der Würde der vernünftigen Natur sich entäußert habe, und der Grund, ihn zu bestrafen, oder als bloß sinnliches Wesen ihn zu behandeln, fällt weg.

Indeß die Pflicht der Gerechtigkeit, welche uns verbietet, die Rechte Andrer zu verletzen, befiehlt auch, allen Fleiß anzuwenden, daß nichts dergleichen durch uns geschehe. Wenn nun aber ein Schaden geschehen ist: so dauert doch offenbar die Ver-

letzung des Andern so lange, als er des Entzogenen oder des Ersatzes dafür entbehrt. Darum kann der Verletzte also immer Schadensersatz fordern, ein Recht, das gar nicht bloß, wie das Recht zu strafen, auf der Herabwürdigung des Verletzers zum sinnlichen Wesen, sondern auch darauf beruht, daß, wer angefangen hat, Andere zu kränken, davon abstehen muß. Sobald also der Fahrlässige inne wird, daß er das Recht Andrer verletzt habe, ist es seine Pflicht, von der Verletzung abzustehen, sie aufhören zu machen, und also Ersatz zu geben. Weigert er sich dessen, so überschreitet er nun eine juridische Pflicht, sinkt dadurch von der Würde eines vernünftigen Wesens herab, und kann also nun als bloß sinnliches behandelt werden.

Welcherley aber auch die Verletzung sey, aus Vorsatz oder aus Fahrlässigkeit, so wird sie durch den Ersatz versöhnt, und der Beleidiger erhält die Würde der Menschheit wieder, wenn der Beleidigte selbst bekennt, daß ihm genug geschehen sey.

— — Man hat oft gestritten, ob es auch eine Pflicht, sich der Strafe zu unterziehen, gäbe. Es ist offenbar, daß Niemand der gerechten Strafe Gewalt, also neue Beleidigung entgegen setzen dürfe. Aber bey einer Pflicht zur Strafe würde der Beleidiger sich ihr nicht einmal durch Flucht entziehen dürfen, und würde durch eine solche Flucht juridische Pflicht übertreten. Nun, meine ich, könne eine solche Pflicht darum nicht angenommen werden, weil der Strafbare gerade als bloß sinnliches Wesen betrachtet wird, folglich ihm in dieser Rücksicht keine Pflichten beygelegt werden können —

— — Auch ist oft gestritten, ob es ein Nothrecht gäbe, das ist, ein Recht, die Rechte Andrer zu verletzen, um die unsrigen zu retten? Aber man darf die Frage nur so auflösen, um zu sehen, daß sie sich selbst verneint. Gerade das ist ja die Natur der juridischen Pflicht, daß sie nie Ausnahmen leidet. Können wir dieser Pflicht nicht Genüge leisten, ohne unser Leben zu opfern: nun, so fordert alsdann die Gerech-

rechtigkeit von uns, unser Leben zu opfern. Die Gerechtigkeit verspricht uns so wenig, als irgend eine andere Tugend, Wohlbefinden zu schaffen, oder unser Leben zu erhalten, wenn wir ihr dienen, sondern sie fordert von uns, jeden Vortheil der Sinnlichkeit, und das Leben selbst der Pflicht nachzusetzen. Kann die Vernunft je m e i n e Rechte für heiliger oder wichtiger erkennen, als die eines Andern? Auch nicht die größere Wichtigkeit für das Wohl der Welt, welche mein Eigendünkel mir etwa beylegt, kann hier entscheiden. Wer kann über diese Wichtigkeit selbst mit solcher Gewißheit entscheiden, daß sein Urtheil mehr als Wahn wäre? Nur zwey Fälle sind indeß nicht zu übersehen, in denen etwas dem Nothrecht ähnliches statt finden mag.

Zuerst, das schon erworbne Recht des Einen geht dem erst zu erwerbenden (also noch gar keinem juridischen) Rechte Andrer vor. Wenn deshalb bey einer unglücklichen Entbindung das Leben der Mutter oder des Kindes auf dem Spiele steht, so ist unstreitig das Leben der Mutter

eher

eher zu erhalten, als das des Kindes zu befördern.

Dann aber würde auch die Verletzung des Rechts Andrer, um das unsrige zu retten, zu rechtfertigen seyn, wenn wir für das gekränkte Recht vollen Ersatz durch unser Vermögen oder durch unsre Arbeiten bieten können. Allerdings darf ich den nicht hinwegstoßen, der im Schiffbruche mit mir zugleich ein Brett ergreift, welches zu leicht ist, uns Beyde zu tragen. Aber, wenn ich im Wasser umkommen oder den Zaun eines Mannes am Ufer durchbrechen müßte; so scheint mir das Recht zum letztern nicht zweifelhaft; denn ich kann den Schaden ersetzen. Ich darf sogar die Einwilligung jenes Mannes vermuthen. Denn, wenn ein Anderer nicht von mir vermuthen wollte, daß ich auch ohne Ersatz einwilligen würde, mit meinem Schaden ein Menschenleben zu retten, so würde ich das als beleidigenden Zweifel an meiner Rechtschaffenheit ansehen müssen.

16.

16.

Ehe ich weiter gehe, muß ich noch zwey Fragen aufwerfen, deren Beantwortung gerade hier mir am rechten Orte zu stehen scheint. Sind nämlich Lüge und Verläumdung als Beleidigungen juridischer Rechte anzusehen? Ich habe geleugnet, daß uns auf die Wahrhaftigkeit Anderer oder auf unsern guten Namen ein juridisches Recht zustände. Ich will versuchen, die Hauptgründe, die mich für diese Meinung bestimmen, aus einander zu setzen.

Zuerst, was die Wahrhaftigkeit anbetrifft; so würde dem Rechte des Einen auf die Wahrhaftigkeit des Andern, die Pflicht des Letztern entgegen stehen, nichts zu sagen, dessen Gegentheil er glaubte. Nun, meine ich, würde dabey oft der eine der Charaktere einer juridischen Pflicht fehlen, nämlich, daß sie durch eine äußere, in der Reihe der Erscheinungen durch unsere Sinne bemerkbare That übertreten oder erfüllt werden müsse. Wenn Jemand lügt, so begeht er zwar eine äußere That durch sein

Spre-

Sprechen. Aber ich müßte dieß Sprechen mit seinen Gedanken vergleichen können, um zu wissen, ob diese That der Pflicht gemäß oder wider die Pflicht wäre. Nicht in dem Sprechen, sondern in dem anders Denken liegt das Böse. Es giebt zwar Fälle, wo ich in der That Jemanden der Lüge überführen könnte, und zeigen, daß er selbst nicht glaubte, was er sagte, und daß seine Unwahrheit nicht bloßer Irrthum, daß er in dem nämlichen Augenblick, als er sprach, von der Falschheit seiner Aussage überzeugt war. Aber das muß man doch zugeben, daß in dieser Hinsicht doch nur bisweilen möglich sey zu überführen.

Indeß die Hauptsache ist diese: Es giebt offenbar zwey Fälle einer Lüge. Es giebt zuerst Lügen, durch welche Andern gar kein Schaden zugefügt wird. Ich treffe auf meinem Wege einen Mann, der mir seinen Lebenslauf, seine wunderbaren Reisen zu Wasser und zu Lande vorerzählte, ohne Ein wahres Wort zu sprechen. Ich rede nicht davon, daß er etwa mit Witz er-

erfundene Geschichtchen mir erzählte, die mich unterhalten und lachen machen sollten, und deren Unwahrheit übrigens mir von selbst in die Augen fällt, und die zu glauben der Erzähler gar nicht fordert, sondern davon, daß er ganz gewöhnliche Dinge erzählt, bloß seiner Eitelkeit ein Opfer zu bringen, und von mir Glauben an seine Lügen verlanget. Aber was thut das mir, daß er erzählt, wie er bey der Königinn von Portugall zu Mittage, oder dem Fürsten de la Paz zu Abend gegessen habe, oder wenn er seine Uhr für ein Geschenk Catharinens der Zweyten ausgiebt? Kann ich in diesem Falle sagen, daß er gegen mein Urrecht gehandelt habe? Kann ich mein Menschenrecht gekränkt glauben? Es ist offenbar, daß er seine Pflicht gegen sich selbst überschritten hat, nicht die gegen mich. Meine Freyheit hat er nicht gekränkt, aber er ist selbst ein bedauernswürdiger Sclave der kleinlichsten Sinnlichkeit, der Eitelkeit.

Hingegen giebt es auch allerdings Lügen, durch welche unserm Urrechte geschadet wird. Der Betrüger ist ein Bösewicht,

wicht, der mir mein Eigenthum entwendet. Aber in diesem Fall ist die Uebertretung juridischer Pflicht nicht in der Lüge, sondern in der Verletzung, nicht in der Lüge an sich, sondern nur in der Lüge, so weit sie Mittel zu schaden ist.

Nie habe ich behauptet, die Lüge sey stets juridisch erlaubt, sondern sie sey zwar immer ethisch, juridisch aber nur dann unerlaubt, wenn sie Andern in ihrem Urrechte schade. Aber eben darum ist es unmöglich, unter den Urrechten der Menschheit ein Recht auf Wahrhaftigkeit Anderer aufzuzählen, welches uns so absolut, als das Recht auf unser Leben, zustünde.

Mit dem Recht auf Ehre verhält es sich auf eine ähnliche Art. Verläumdung ist allerdings gegen juridische Pflicht, sobald dadurch geschadet wird. Ja, in der That, Verläumdung als eine Art Lüge, muß so wie die Lüge überhaupt betrachtet werden.

Es sey mir erlaubt, hierbey einige Anmerkungen über die Lehre von den Injurien

rien hinzuzufügen, welche im positiven Recht vielleicht nicht ganz unwichtig scheinen werden.

Die Bestrafung der Injurien in unsern Staaten gründet sich auf keine Weise auf ein absolutes Recht auf Ehre, welches etwa die Gesetze annähmen. Ehre und guter Name heißt die gute Meinung Andrer von uns. Ehre und guten Namen kränken, heißt also, die Meinung Andrer von mir verschlimmern. Nun werden Injurien auch bestraft, wo das gar nicht geschehen ist. Wenn ein Bube auf der Straße, oder im Obscuranten-Almanach mich mit Schimpfwörtern anfüllt, so wird darum Niemand schlimmer von mir denken. Dieser Mensch bringt sich um seine Ehre, nicht mich um die meinige. Andere Menschen werden von ihm, nicht von mir eine schlimme Meinung fassen. Aber gleichwohl wird ihn der Richter strafen, und nicht auf die Entschuldigung hören, daß durch so grobe Schändlichkeiten meine Ehre nicht verringert werden könne. Es wird ja auch der bestraft, der mich unter vier Augen oder in einem Privatschreiben beleidigt.

Injurie ist demnach wohl nichts anders als absichtlicher Ausdruck der Verachtung gegen einen Menschen. Diese Verachtung kann Jemanden zu einem zwiefachen Zwecke geäußert werden, entweder um bloß ihm das unangenehme Gefühl zu geben, das Verachtung jedem edlen Gemüthe verursachen muß, oder aber wirklich um ihn in der Meinung Andrer zugleich herabzusetzen, und dadurch seinem Rechte zu schaden.

Daß die Lehre von den Injurien meist nur positiven Rechts sey — denn das unangenehme Gefühl verachtet zu werden läßt sich nicht im Aeußern wahrnehmen und beurtheilen — wird man schon geneigt zu glauben, wenn man die Geschichte der Gesetze über Injurien ansieht. Sehr wenig strenge sind diese Gesetze in republicanischen Staaten. Es kommt da wenig für unser Glück darauf an, was unpartheyische Menschen von uns denken, aber alles darauf, was die Factionen von uns hoffen dürfen. Kühnheit oder Frechheit, auch List und Cabale empfehlen also oft mehr, als stille Erfüllung der Pflicht. Stoßen, Schlagen und

mit

mit Gewalt in ein Haus brechen, wurde in Rom anfänglich allein für Injurie gehalten. Heftig gegen Andere reden, auch ihnen gehässige Vorwürfe machen, oder sie in ihrer Blöße darstellen, scheint bey der öffentlichen Debatte oft das öffentliche Beste zu fördern. Darum wird in einem republicanischen Staate, so lange noch nicht eine Parthey ein gänzlich unterdrückendes Uebergewicht hat, der erste Staatsmann dulden müssen, was in unsern Monarchien unter Subalternen einen Zweykampf auf Leben und Tod veranlassen würde.

Von dieser Abschweifung — und weil es bloß Abschweifung war, warf ich nur wenige Bemerkungen hin — kehre ich zu meinem Zwecke zurück.

17.

Eine reinere Quelle der Verbindlichkeiten, als die Beleidigungen, sind die Verträge. Auf ihnen beruhen die friedlichen Verbindungen der Menschen, und ohne

ihre

ihre Heiligkeit wären Cultur und Humanität jedem Frevel rechtlich Preis gegeben.

Darum lag es mir bey meinen bisherigen Untersuchungen über Menschenrecht vorzüglich am Herzen, diese Heiligkeit in ihrer ganzen Unverletzlichkeit darzustellen. Desto wunderbarer schien es mir also, als diese meine Absicht in meiner Darstellung gänzlich verkannt wurde, und man mich keiner geringern Sache beschuldigte, als der Zerstöhrung aller Bande der Menschheit. Aber ich bin gewiß, daß Jeder, der nur genau die Begriffe entwickelt, diese Beschuldigung zurücknehmen werde, und daß er die von mir aufgestellten Gesetze, wenn er auch in der Theorie sie verwirft, doch selbst in seinen practischen Urtheilen befolgt.

Nur muß ich vorher bemerken, daß der Auffindung der naturrechtlichen Wahrheit sich auch hier die oben schon erwähnte Schwierigkeit in den Weg stellt. Unser heutiges bürgerliches Recht und die Vorschrift der Ethik kommen darin überein, daß sie beyde strenge Erfüllung eines gegebenen

Wortes befehlen. Die Gewohnheit an das erstere und die Erkenntniß des letztern geben uns ein Gefühl, was so leicht mit dem Gefühl des natürlichen Rechts verwechselt wird. Aber wir dürfen in der wissenschaftlichen Untersuchung des Naturrechts uns auf ein solches Gefühl eben so wenig berufen, als der Geometer auf den Augenschein. Wenn gleich Herr Kant in der Darstellung der Gültigkeit der Verträge dieß selbst thut, auf das allgemeine Bewußtseyn sich beruft, und jeden Versuch, den Augenblick zu bestimmen, in dem, oder den Grund, durch den die äußerliche Verbindlichkeit der Verträge äußerlich anfange, für vergeblich erklärt; so glaube ich doch, daß, wenn diese nicht angegeben werden könnte, wir die Lehre von den Verträgen gänzlich aus der Rechtslehre verweisen müßten; denn in ihr, als dem Gebiet der bloß äußerlichen Gerechtigkeit, kann gerade nur von der Verbindlichkeit im Aeußern, und also in der Zeit, innerhalb bestimmter Zeitpuncte die Rede seyn.

Ein Versprechen heißt eine Erklärung, einem Andern etwas leisten zu wollen, also eine Erklärung, eine unsrer Handlungen, (Geben, Thun, Leiden oder Unterlassen) von einem Andern bestimmen lassen zu wollen. Annehmung eines Versprechens ist nun nichts anders, als die Erklärung, die versprochene Handlung bestimmen zu wollen. Beyde Erklärungen zusammen machen den Vertrag aus.

Nun ist es ganz unzweifelhaft, daß Wahrhaftigkeit unter allen Umständen unerläßliche Pflicht, und also auch Bruch eines gegebenen Worts eine sehr unmoralische Handlung sey. Aber die Frage ist, ob sie gegen juridische oder gegen ethische Pflicht sündige? Nun meine ich: Bruch des Versprechens, so lange noch nichts weiter hinzugekommen ist, sey nicht gegen juridische Pflicht, und die Heiligkeit der Verträge im äußern Recht müsse also noch auf etwas anderem gegründet seyn, als auf die bloß ethische Pflicht, mit Andern stets die Wahrheit zu reden.

Es

Es kommt nämlich hier nicht bloß darauf an, daß der, welcher mir sein Wort gab, dieß nicht ohne Sünde brechen könne; sondern darauf, daß ich ein Recht haben könne, die Handlung eines andern vernünftigen Wesens deshalb wirklich, und wenn er seinen Willen geändert haben sollte, auch wider seinen Willen zu bestimmen, weil dieses mir erklärt hat, ich solle das dürfen. Es ist sehr wahr, daß der Mann nicht lügen darf; aber darf ich deshalb ihm wehren zu lügen? Er darf sich auch nicht berauschen, und ich darf ihm doch nicht wehren sich zu berauschen.

Welche Formel des obersten Grundsatzes des Naturrechtes man auch immer annehme; man versuche nur einmal den Satz: Halte dein Versprechen, sobald ein Andrer es angenommen hat; aus einem der obersten Grundsätze abzuleiten, ohne ganz andre Sätze zu Hülfe zu nehmen. Liegt es in dem Satze: Stöhre nie das Glück Andrer, oder in dem: Verletze ihre Vollkommenheit — oder ihre Freyheit nicht? Wie mag ein positiver Satz aus einem bloß negativen

 allein

allein abgeleitet werden? Man hat zwar gesagt: Durch die Annehmung höre die versprochne Handlung auf Gegenstand unsres Rechts zu seyn, und werde Gegenstand des Rechts des Annehmenden. Aber das ist gerade das zu beweisende Thema, und gerade das, was ich leugne, weil ich nicht begreife, wie eine bloße Erklärung, eine Erschütterung der Luft durch Töne, eine solche Wirkung haben könne, da das Gesetz: Deine Gedanken sollen mit deinen Worten übereinstimmen, ein bloß ethisches Gesetz ist. Wenn der Bruch des Versprechens gegen juridische Pflicht seyn soll, so muß dadurch dem, dem versprochen ist, ein wirkliches äußeres Uebel zugefügt und er wirklich in äußerer That wider seinen Willen bestimmt werden. Das scheinen diejenigen wohl gefühlt zu haben, welche die Verbindlichkeit des Versprechens in der erregten Erwartung und in dem Schmerz sich getäuscht zu sehn, gründeten. Aber sie haben nur nicht bedacht, daß Erwartung täuschen, die man erregt hat, nicht gegen äussere Pflicht gehalten werden kann. — Jenen Mann, dessen Beschäftigtseyn mit mir,

so

so ausschließend, so innig, mir gestern Hoffnung auf seine nähere Freundschaft machte, und dessen heutiger Kaltsinn mich nicht mehr zu kennen scheint, kann ich doch deshalb wegen bestimmt erregter und doch nicht erfüllter Erwartung nicht verklagen.

Ich habe behauptet — denn das ist die Summe dessen, was ich im reinen Naturrecht sagte — daß Verträge nur dann verbindlich wären, wenn durch den Bruch derselben unser Compaciscent in seinen Rechten (angebohrnen oder erworbnen) gekränkt würde. — Ich habe also nichts geleugnet, als daß durch den Bruch jedes Vertrages ohne Unterschied wirklich ein Recht schon gekränkt würde. Folgendes ist die Darstellung meiner Theorie:

Alle Verträge lassen sich auf folgende Classen zurückführen: Entweder — 1) wird schon itzt geradehin geleistet, ohne daß von künftigen Leistungen weiterhin die Rede wäre; oder — 2) wird nur von einer Parthey geleistet, und dagegen von der andern eine künftige Gegenleistung versprochen;

oder — 3) von beiden Seiten werden nur künftige Leistungen verabredet.

Was nun die erste Classe anbetrift; so ist der Grund, warum sie verbindlich sind, und gegenseitig juridisches Recht und juridische Pflicht wirken, offenbar. Bestanden die geschehenen Leistungen in Handlungen überhaupt, so kann nichts das Geschehene ungeschehen machen. Bestand die Leistung im Geben; so hat der Empfänger die Sache accipirt, sie ist sein Eigenthum und kann ihm ohne Unrecht also nicht genommen werden. In der That ist auch nicht einmal an diesen Verträgen ein Zweifel.

Eben so wenig zweifelhaft ist die Heiligkeit der Verträge der zweyten Classe. Wenn ich unter Bedingung einer Gegenleistung etwas leiste, und der Empfänger dieser Leistung wird wortbrüchig; so ist es klar, daß er mich ungerecht behandelt. War nicht mein Wille zu leisten bedingt — nur auf die Gegenleistung bedingt? Fällt die Bedingung weg; so fällt das Bedingte weg. Erfolgt die Gegenleistung nicht, so

fällt

fällt mein darauf bedingter Wille zur ersten Leistung weg. Der Wortbrüchige hat also wider meinen Willen mich zu der Leistung bestimmt.

Der Verfasser des Buchs: Beyträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution, hält selbst in diesem Falle die Verträge nicht für absolut verbindlich, sondern glaubt nur, daß der Wortbrüchige mir zum Schadensersatz verbunden wäre. Aber eben dadurch, daß er die Verpflichtung zum Schadensersatz einräumt, giebt er auch zu, daß der Wortbrüchige durch diesen Wortbruch mir Unrecht thut, folglich, daß der Wortbruch widerrechtlich, und der Vertrag juridisch (d. h. absolut) verbindlich war. Und wer hat auch die Größe des Schadensersatzes zu bestimmen; der, dem Unrecht geschah, oder der, welcher Unrecht that. Was hätte also durch diese Ausflucht der Wortbrüchige gewonnen?

In Absicht dieser beiden Arten von Verträgen bin ich also von den gewöhnlichen

Theo-

Theorien nicht im Geringsten abgewichen. In Absicht der dritten Classe glaube ich, wenn gleich nicht die Theorie, doch selbst die practische Meinung meiner Gegner für mich zu haben. Bey den Verträgen nämlich, bey denen ohne gegenwärtige Leistung, bloß künftige Leistungen versprochen werden, glaube ich zwey Fälle unterscheiden zu müssen. Der erste Fall ist der, wo ich im Zutrauen auf das Wort meines Compaciscenten bereits Anstalten traf, die ich sonst nicht getroffen, oder Anstalten unterließ, die ich sonst nicht unterlassen hätte. In diesem Falle ist Täuschung meines Zutrauens wider die juridische Pflicht und der Vertrag durch jene Anstalten oder ihre Unterlassung rechtskräftig geworden. Denn ich hatte nicht bloß ein Recht, dem Versprechen des Wortbrüchigen zu trauen, sondern selbst eine (freylich ethische) Pflicht dazu, die Pflicht nemlich, welche mir Liebe und Zutrauen, und von meinem Nächsten nicht arg zu denken befiehlt. Gute Menschen haben dieß allgemeine Vertrauen, und darum werden gute Menschen am öftersten betrogen. Wenn ich nun in diesem nicht bloß

recht-

rechtmäßigen, sondern selbst pflichtmäßigen Vertrauen auf das Wort meines Compaciscenten Anstalten traf oder unterließ: so willigte ich in dieses Treffen oder Unterlassen derselben nur bedingt. Wird die Bedingung, nämlich die versprochene Leistung, mir nicht erfüllt, so bin ich wider meinen Willen zu jenem Veranstalten oder zu jenem Unterlassen bestimmt. Der Wortbrüchige hat gerade meine Gutmüthigkeit gemißbraucht, um mich wider meinen Willen zu bestimmen. Es ist aber gleich unrecht, ob dieses durch offne Gewalt oder durch Betrug geschieht. Wenn ein Mann mein Haus von mir gekauft, wir den Preis und den Tag der Ablieferung verabredet haben — und ich habe im Zutrauen auf sein Wort, als das Wort eines redlichen Mannes, mir eine andre Wohnung bereits gekauft, oder gemiethet; so ist er verbunden sein Wort zu halten und kann nicht mehr zurücktreten.

Aber nun setze man einen andern Fall. Wenn in dem Augenblick des geschloßnen Contracts, ehe von irgend einer Seite etwas ge-

geschehen ist, der Käufer sich besinnet, sey es, daß nochmalige Ueberlegung oder eine itzt erst erhaltene Nachricht ihn des Kaufs gereuen macht — wenn er sein Wort itzt widerruft, thut er mir denn unrecht? So lange der Empfänger eines Versprechens durch den Bruch desselben auf keinerley Weise wider seinen Willen zu einer Handlung oder Unterlassung oder zum Verlust eines sonst schon ihm gebührenden Rechts gekränkt wird; so lange berechtige ihn, meine ich, jenes Versprechen an sich nicht, und verpflichte nicht juridisch den, der es gab. Seine ethische Pflicht, sein Wort zu halten und nicht zu lügen, ist außer Zweifel. Aber wie soll aus dem Versprechen an sich, wie aus bloßen Willenserklärungen ein juridisches Recht entstehen? Dieß ist allein, was ich leugne, und was ich vergebens irgendwo erwiesen gesucht habe. Auf meiner Seite habe ich das Gefühl aller Menschen, welche, wenn ein solcher Vertrag ihnen wider ihren Willen aufgekündigt würde, gewiß, sey es nun wahr oder unwahr, sich zur Bekräftigung ihres vermeinten Rechts darauf berufen würden, daß sie im Zu-

traun

traun auf den Vertrag schon mancherley unternommen, schon anderweitige Anerbietungen ausgeschlagen hätten. Auf meiner Seite habe ich das Recht des römischen Volks, welches nur solche Verträge für gültig erklärte, auf die eine Leistung geschehen war, bis hernach wenige Contracte (erst vier, dann fünf) schon durch Einwilligung verbindend erklärt, und denn endlich Formeln ersonnen wurden, um alle Arten der Verabredungen zu bekräftigen. Auf meiner Seite habe ich endlich die Sitte, nach geschloßnem Contracte vor der künftigen Erfüllung ein Handgeld zu geben, nicht zum Reukauf, sondern um gleichsam schon etwas geleistet zu haben und dadurch den Compaciscenten fest zu verbinden.

Was die Folgen dieser Theorie betrift, so sind sie gewiß für das practische Leben ohne Gefahr, und für die positive Rechtswissenschaft von Nutzen. Das Naturrecht untersucht die Kraft der Verträge, zuerst, um die Verträge zu sichern, auf welchen der Staat und die bürgerliche Gesellschaft beruht. Da nun diese Verträge auf zahllosen

gegen-

gegenseitigen Leistungen beruhen, so ist auf jeden Fall ihre Heiligkeit über alle Zweydeutigkeit erhaben. Hernach aber hat die naturrechtliche Untersuchung der Verträge den Nutzen für das positive Recht und dessen Theorie von Contracten, zu bestimmen, woher die Grundsätze der Entscheidung zweifelhafter Fälle genommen werden müssen. Die Wirkung des Betrugs nun, bey Verträgen oder doppelsinniger Erklärung, müssen, glaube ich, mehr aus positiven Gesetzen hergenommen werden, als daß bey Verträgen auf künftige Leistungen, Grundsätze des Naturrechts aufgesucht werden könnten.

Nur muß ich hier noch einer der neusten Behauptungen erwähnen, welche durch einen gewissen Heroismus unser Gefühl besticht, die Behauptung nämlich, daß auch durch Gewalt erzwungene Verträge verbindlich seyn. Denn, sagt man: den Willen kann keine Gewalt beugen; hat also mein Wille der Gewalt nachgegeben, so hat er frey die Verbindlichkeit übernommen. Aber alles das zugegeben, so behalten die ältern Rechtslehrer doch Recht, welche solche Verträge

träge für nichtig erklärten. Denn der, welcher die Gewalt uns anthut, hat doch durch sie uns unrecht gethan. Zur Strafe also für seinen Frevel mögen wir seine Rechte, also auch die aus dem Vertrage, wieder kränken und diesen vernichten.

Man ist sogar so weit gegangen, daß man selbst Verträge für verbindlich erklärt hat, durch welche man sich zu unmoralischen Handlungen anheischig gemacht. Durch diese Banditen-Bravheit wird in das moralische Gesetz, auch in das oberste Gesetz des Naturrechts, selbst ein Widerspruch gebracht. Dem gedungenen Banditen würde es auf einer Seite sagen: Tödte nicht, denn du darfst keinen Menschen tödten, auf der andern aber: Tödte, denn du hast es versprochen. Welcher Stimme soll er nun folgen? Ist die Pflicht, sein Versprechen zu halten, heiliger, als die Pflicht, nicht zu morden?

Ich unternehme es nicht, eine Tabelle der verschiedenen Arten der Verträge zu geben. Selbst die vom Herrn Kant aufgestellte ist sehr unvollständig, und mußte es noth-

nothwendig seyn. Denn sie unterscheiden sich durch Zufälligkeiten zu sehr, als daß Theilungsgründe a priori, alle mögliche Theilungen erschöpfen sollten. Darum blieben z. B. Assecuranz, Bodmerey und andre, die da doch auf eine Stelle so gut als Pfand oder Miethe einen Anspruch hätten, weg. Ja selbst vom Sprachgebrauch geleitet hat Herr Kant oft bey diesen Verträgen einige von gleicher Natur getrennt, und heterogene zusammen gestellt. Pacht und Miethe heißen im Lateinischen beide Locatio Conductio. Aber welch ein Unterschied! Ist Pacht nicht ein wahrer Kauf, nämlich Kauf künftiger Früchte? Und das Darlehn (Mutuum) ähnelt gewiß dem Tausche, (da es auch das Eigenthum überträgt) wenigstens noch mehr, als dem Leihen (Commodatum).

18.

Ich glaube bisher meinen Zweck erreicht zu haben, nämlich aus einem Grundsatze durch strenge analytische Methode die Gesetze

setze des reinen Naturrechts abzuleiten. Es bedurfte dafür keiner Erfahrungskenntnisse, diese Gesetze zu entwickeln oder zu erklären, und darum versuchte ich vor acht Jahren in meiner Encyclopädie des gemeinen Rechts die Ausdrücke des reinen und angewandten Naturrechts nach Art der Mathematiker zu gebrauchen. Man hat dagegen ihnen den Sinn unterschieben wollen, daß das reine Naturrecht von allen vernünftigen Wesen und das angewandte von den Menschen allein reden solle. Aber man thut damit nicht nur den Worten selbst Gewalt an; sondern es ist auch an sich wunderlich, ein Naturrecht zu denken, was für alle vernünftige Wesen geltend wäre. Vernünftige Wesen, die nicht an Sinnlichkeit gebunden sind, haben keine juridische Gesetze, als welche nur die äußere Gerechtigkeit betreffen können. Und wir kennen keine sinnlich-vernünftige Wesen, außer den Menschen.

Um der Sitte willen, alles in gewisse Formeln einzukleiden, welche itzt die Moralisten beherrscht, stelle ich noch einmal hier den Inhalt des gesammten reinen Naturrechts in folgenden zehn Geboten dar:

1) Du sollst deinen Nächsten nicht gegen seinen vernünftigen Entschluß bestimmen.

2) Du sollst deinem Nächsten an seiner Person keinen Schaden noch Leid thun.

3) Du sollst deinen Nächsten nicht zu Handlungen wider seinen Willen bestimmen.

4) Du sollst deinen Nächsten nicht an Handlungen wider seinen Willen verhindern.

5) Du sollst deinen Nächsten nicht in dem Gebrauche der eigenthumslosen Sachen verhindern.

6) Du sollst keine Sache gebrauchen, durch deren Gebrauch du die Wirkung der Handlung deines Nächsten wider dessen Willen zerstöhren würdest.

7) Du sollst keine Sache gebrauchen, durch deren Gebrauch du die Wirkung der Handlung deines Nächsten wider dessen Willen für dich verwenden würdest.

8) Du sollst deinem Nächsten nicht den Ersatz weigern für den Schaden, den du ihm zugefügt hast.

9) Du sollst deinem Nächsten die Gegenleistung nicht versagen, für welche du von ihm eine Leistung erhalten hast.

10) Du sollst deine Zusage nicht brechen, wodurch du deinen Nächsten veranlasset hast, etwas zu thun, oder zu unterlassen.

Diese Gebote enthalten die Menschenrechte, weil sie die Menschenpflichten enthalten.

19.

Gerechtigkeit bedeutet bey den Moralisten, besonders bey den theologischen, oft die moralische Vollkommenheit überhaupt, und den Inbegriff aller Tugenden. In einem besondern Sinn hingegen heißt Gerechtigkeit die Tugend, welche juridische Pflichten erfüllt. Aber selbst in diesem Sinn giebt es eine innere und äußere Gerech-

rechtigkeit, jene, welche diese Pflichten nicht bloß erfüllt, sondern aus reiner Gesinnung erfüllt, diese, welche bloß äußere Rechtsmäßigkeit fordert. Die letzte allein ist der Zweck der Rechtslehre, als welche nie unsere verborgne Gesinnungen vor ihren Richterstuhl ruft.

Die Gerechtigkeit steht also besonders der Menschenliebe entgegen, nicht nur als der Erfüllung ethischer Pflichten gegen Andre, sondern auch als eine Tugend, die allein durch die innere Gesinnung, von welcher sie eingeflößt wird, Werth erhält.

Die Rechtsgelehrten redeten ehemals viel von einer commutativen Gerechtigkeit, die nach geometrischer, und einer distributiven, welche nach arithmetischer Proportion verführe. Auch Aristoteles redete von einer geometrischen und einer arithmetischen Gleichheit der Rechte. In der That, die Gerechtigkeit ist dann in Ansehung der angebohrnen Rechte distributiv, weil diese allen Menschen in absoluter Gleichheit zustehn. In Ansehung der erworbnen

Rechte

Rechte ist diese absolute Gleichheit nicht, wie oben erwähnt ist, und die Gerechtigkeit würde also in Rücksicht ihrer commutativ genannt werden können.

Zwischen Gerechtigkeit und Menschenliebe steht gewissermaßen in der Mitte die Billigkeit. Es giebt wenig Begriffe, deren Entwickelung schwieriger wäre. Wenn ich aber die mancherley Beziehungen vergleiche, in denen das Wort: Billigkeit, gebraucht wird; so scheint sie mir die Mäßigung der äusserlich rechtmäßigen That nach innerlichen Pflichten gegen Andre zu seyn. Ein Mann, der den Armen giebt, wird nicht billig genannt; aber wohl der Gläubiger, der seinem unverschuldet unglücklichen Schuldner Nachsicht giebt. Denn er mäßiget sich, der ethischen Pflicht gemäß, in der Ausübung eines sonst unstreitig juridischen Rechts. Wenn jener beym Austheilen seiner Almosen einem hülflosen Greise und einem rüstigen jungen Bettler gleiche Summen giebt; so hat er bey aller Wohlthätigkeit doch unbillig gehandelt, weil er bey seiner äußerlich rechtmäßigen Handlung

 doch

doch die höhere innere Pflicht gegen den Greis vernachläßigte. Auch ein Criminalgesetz heißt billig, wenn es nicht bloß nach der äußern That, sondern auch nach den innern bestimmenden Umständen die Strafe abmißt. Wenn von zwey gleichen Verbrechern einer begnadigt und der andre bestraft wird, so ist im äußern Recht dem letztern nicht unrecht geschehen. Aber der, welcher jenen begnadigte und diesen bestrafte, hat doch innere Rücksichten vernachläßigt — Was jenem recht war, wäre deshalb diesem billig gewesen.

20.

Von den Rechten der Menschen selbst habe ich bisher geredet; aber ich möchte noch über die wichtigste Anstalt der Menschen zur Sicherheit dieser Rechte einige Bemerkungen hinzufügen, welche mir einer nähern Beherzigung würdig scheinen.

Die Sicherheit ihrer angebohrnen und erworbenen Rechte vereinigt die Menschen

in

in bürgerliche Gesellschaft. Diese Sicherheit ist der einzige Zweck dieser Gesellschaft. Selbst die Anhänger des politischen Eudämonismus werden dieß zugestehn, wenn sie bedenken, daß die Sorge des Staats für Wohlstand doch immer der Sorge für Sicherheit untergeordnet bleibe, auch der Wohlstand selbst ein Mittel zur Aufrechterhaltung der Sicherheit sey. Ein reiches Volk ist mächtiger, also sicherer, als das arme.

Aber über den Zweck des Staats hat man neulich mit großem Beyfall neue Grundsätze aufgestellt, welche eine desto genauere Prüfung verdienen, je blendender sie scheinen.

Als Zweck des Staats giebt man nämlich an: „Bildung, Erziehung des Menschen zur Freyheit.“ — (Ich erwähne nicht der räthselhaften und abentheuerlichen Sentenz: Der Zweck des Staats sey, den Staat überflüßig zu machen.)

Wenn man sagt, daß Bildung der Menschen zur Freyheit der Zweck des Staats sey, so kann man darunter zweyerley verstehen; entweder nämlich, daß die Menschen, welche im Staat sich vereinigen, diese Absicht haben, sich darin zur Freyheit bilden zu lassen, so wie ein Lehrling in der Schule zu seiner Kunst; oder, daß, wenn gleich nicht die einzelnen Menschen diese Absicht bey der Vereinigung mit dem Staate haben, doch das Gesetz des Rechts und der Sittlichkeit den Staaten überhaupt diesen Endzweck vorschreibe.

Zuerst aber, die Menschen, welche sich im Staate vereinigen, haben offenbar jenen Zweck nicht. Sie wollen sich darin nicht erst zur Freyheit bilden, sondern sie wollen unmittelbar frey seyn. Denn, weil sie ohne die Vereinigung im Staat nicht frey, das ist, nicht frey von ungerechter Willkühr Anderer seyn, sondern von jedem Böseswicht willkührlich behandelt, beraubt und unterdrückt werden würden; so vereinigen sie sich eben darum in Staaten, um ihre Freyheit zu sichern. Auch

wird

wird wohl nicht leicht Jemand glauben, er bedürfe es erst, zur Freyheit gebildet zu werden, und sey zu ihr noch nicht reif. Und er würde, wenn er es glaubte, etwas sehr ungereimtes glauben. Denn er würde dann glauben, ein vernünftiges Wesen solle erst werden, was es schon ist, nämlich berechtigt, wider seinen Willen nichts zu thun, und nichts zu leiden, als was ihm die Pflicht gebeut, als worin allein die Freyheit besteht.

Hernach auch das Gesetz des Rechts und der Sittlichkeit kann eben deswegen den Staaten nicht jenen Zweck vorschreiben, und nicht wollen, daß die Menschen erst zu dem gebildet werden sollen, was die Natur schon ihnen völlig gegeben hat. Vielmehr verlangt das Gesetz der Moralität und des Rechts gerade das vom Staate, was er verspricht, was die einzelnen Menschen in ihm auch fordern, nämlich, daß er Person und Eigenthum eines Jeden vor willkührlichen Bestimmungen sichre, und nicht zugebe, daß Jemand wider seinen Willen zu irgend etwas gezwungen werde, was nicht wirk-

wirklich das äußere vollkommne Recht von ihm fordert; also, daß der Staat nicht erst zur Freyheit bilde, sondern geradezu Freyheit gewähre. Es würde für die Menschheit äußerst gefährlich seyn, wenn man Bildung zur Freyheit zum Zweck des Staats machen wollte. Man begäbe sich dadurch geradehin aller Ansprüche auf Freyheit. Welch ein Vorwand für den Despotismus, sie zu versagen!

Der Satz also: Bildung zur Freyheit sey der Zweck des Staats, würde so erklärt eine offenbare Ungereimtheit enthalten. Da wir nun nicht glauben wollen, daß jene Philosophen nur einen verworrenen, oder wie es beym Klange schöner Worte wohl zu geschehen pflegt, gar keinen Sinn damit verbunden: so müssen wir annehmen, man habe dort unter dem Worte Freyheit keinesweges politische oder bürgerliche Freyheit gedacht, sondern moralische Freyheit verstanden, jene Freyheit von der Sinnlichkeit, nach welcher der Mensch nicht mehr seinen Trieben, sondern dem Gesetz der Moralität allein gehorcht, und welche nichts

anders ist, als die moralische Vollkommenheit selbst.

Aber auch dann sehe ich nicht ein, wie der Staat den Menschen zu dieser Freyheit erziehen, also ihn zur Sittlichkeit bilden solle. Dieß liegt gar nicht in den Verträgen, die uns im Staate vereinigen, und Niemand verlangt oder fordert es vom Staate, daß er ihn sittlich bilden solle. Auch ist die Sorge um moralische Vervollkommnung zu heilig, als daß sie einer äußern Gewalt übertragen werden könnte. Was könnte auch der Staat dafür thun? Welches sind die Mittel, andre Menschen moralisch besser zu machen? Zwang führt nie zu innerer Sittlichkeit, kaum zu äußerer Pflichtmäßigkeit. Vorstellungen, Ermahnen, Lehren? Ja, wenn nicht der Weg vom Kopf zum Herzen der längste in der Welt wäre! Und was sollte der Staat? Es ist die große Lücke in den Systemen aller Philosophie, daß sie zwar alle unsre Pflichten uns lehren, aber durchaus keine brauchbare Regeln uns geben, wie ein Mensch seine Gesinnungen bessern könne.

Sie

Sie vergleichen alle die Leidenschaften mit einem stürmischen Meer, welches das Schiff der Vernunft hin und her wirft. Aber wie die Vernunft in diesem Sturme des Steuers mächtig bleiben könne, um ihren Lauf gerade durch die tobenden Wellen hin zu halten, das lehrt kein System. In der That ist auch nichts übrig, als den Sturm selbst schweigen zu machen. Und wer ist der Mann, dem Wind und Meer gehorsam sind? Wie sollte nun der vollkommenste Staat Menschen zur wahren Sittlichkeit und der Freyheit von Leidenschaften, der Freyheit selbst von sinnlichen Antrieben zum Guten empor heben, wie ihm im Kampfe mit sich selbst Muth und Kraft geben? —

Oder hat man sagen wollen: Auch Staaten seyen im Plan der Vorsehung, in dem Plane, welcher überall dahin ausgehe, die Menschen zur Sittlichkeit zu leiten? Allerdings ist das wahr. Aber wie konnte eben deshalb das als besonderer Zweck der Staaten angegeben werden, was der allgemeine Zweck aller Anstalten der Welt ist?

Wie kann dieser Zweck gerade da angegeben werden, wo man den charakteristisch-besondern Zweck des Staats angeben will, um die ihm eigenthümliche Beschaffenheit des Staats daraus zu entwickeln?

Jene Aeußerung über den Zweck des Staats hängt indeß genau mit einer Lehre zusammen, welcher allenthalben die weisesten und besten Menschen huldigten, und die sich mit fast unwiderstehlicher Gewalt in das Herz zu drängen scheint, jene Lehre, welche das höchste Geheimniß des Illuminaten-Ordens gewesen seyn soll:

Daß das menschliche Geschlecht einen allmählichen, aber stets festen Gang zu stets höherer, bis zur höchsten moralischen Vollkommenheit hienieden, auf dieser Erde gehe; daß Gott den Plan der Schicksale unsres Geschlechts ganz zu dem Zwecke geordnet habe, daß einst unsre Erde die Wohnung ewigen Friedens, allgemeiner Gerechtigkeit und allgegenwärtiger Tugend sey. So sollen auch Staaten und ihre Schicksale die Men-

Menschen unmerklich diesem Ziele näher führen, bis endlich die Zeit komme, wo der ganz vollkommne Staat sich selbst überall aufhebe, und die Menschen aus der bürgerlichen Gesellschaft zum patriarchalischen Leben des goldnen Zeitalters der Urwelt zurückkehren.

Je allgemeiner diese Idee sich ausbreitet, je größere Männer sie lehren, je mehr sie gerade die bessern Menschen gewinnt, desto mehr halte ich es für Pflicht, sie zu prüfen. Denn je größer die moralische Schönheit einer Lehre ist, durch welche sie das Herz gewinnt, desto nöthiger ist ihre strenge Prüfung, nicht nur, damit die Vernunft und nicht das bestechliche Gefühl der Sinnlichkeit uns leite, sondern vornehmlich, daß nicht der Schein moralischer Schönheit von der Unwahrheit gemißbraucht werden möge.

Ich will offen und freymüthig die Gründe darlegen, warum ich jene Lehre für einen Traum und unwahr, und für einen sehr schädlichen Traum halte.

Ich

Ich halte sie zuerst für einen leeren Traum und für unwahr, weil keinerley Art des Beweises dafür geführt ist, und nicht geführt werden kann, ob man gleich historische sowohl, als Vernunftbeweise dafür versucht hat.

Die historischen Beweise sind so wenig überzeugend, daß andre Menschen aus den nämlichen Factis sogar das Gegentheil, nämlich allmähliche Verschlimmerung der Menschen haben erweisen wollen. So wenig ich nun dieser schrecklichen Behauptung beytreten möchte, so hat sie doch bey allen Völkern die allgemeine Meinung für sich, welche stets die Vorzeit und die alte Redlichkeit prieß; und das, daß bey allen Völkern die Menschen sagten, und die Dichter sangen:

Aetas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.

Die Welt werde klüger oder schlimmer (freylich ist klug und gut zweyerley), die

Cultur

Cultur gleiche dem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen, und sey ein so gefährliches Geschenk, als die Büchse der Pandora. Verhüte der Himmel den Glauben an diese trostlose Aussicht! Aber es würde nicht schwer seyn, eine Geschichte des Menschengeschlechts zu schreiben, in welcher ein solches Fortschreiten zum Schlimmern eben so sichtbar seyn würde, als in einer neuern Weltgeschichte das Fortschreiten zum Guten.

Es muß einleuchtend seyn, daß ein historischer Beweis für jenes Fortschreiten unmöglich geführt werden kann. Er könnte ja nur aus Erscheinungen hergenommen werden, und wie können diese Wachsthum in reiner Sittlichkeit zeigen? Ein Zunehmen in Humanität sehen wir wirklich in der Welt. Aber feinere Sinnlichkeit ist keine reinere Sittlichkeit. Wenn rohe Leidenschaften durch Ehrgefühl und Schaam am wilden Ausbruch gehindert werden; sind sie darum aus dem Herzen getilgt, oder suchen sie darum nicht mehr Befriedigung auch nicht unter minder häßlichen Larven? Dann

lehrt auch die Geschichte, daß diese Humanität am Ende das Loos alles Sinnlichen treffe. Sie wächst, sie blüht, sie reift, sie fällt als überreife Frucht ab. Freylich keimt aus der abgefallnen der Saamen eines neuen Baums hervor, aber auch dieser verdorret oder fällt durch das Schwerdt barbarischer Eroberer.

Wie will man ein Wachsthum des Menschengeschlechts in wahrer Sittlichkeit wahrnehmen? Unser Geschlecht besteht Jahrtausende, und Kant fragte neulich: Wer in seinem ganzen Leben auch nur Einer ganz reinen guten Handlung sich bewußt seyn könne? Wo sind denn unsre Fortschritte? Oder erkühnte sich einer sich solcher Handlungen zu rühmen, wahrlich so kennte er entweder das moralische Gesetz in seiner ganzen heiligen Hoheit oder sich selbst nicht.

Vernunftbeweise für jene Vervollkommnung zu geben, hat man durch die Behauptung versucht: „Das moralische Gesetz befehle einen Glauben an diese Veredlung des Menschengeschlechts.“

Das moralische Gesetz befehle einen Glauben, das kann einen zwiefachen Sinn haben. Zuerst kann es heißen: Weil der Glaube des Gegentheils lasterhaft wäre, so befiehlt das moralische Gesetz dieses zu glauben; wie zum Beyspiel: weil ein allgemeines Mißtrauen, welches alle Menschen lasterhaft glaubte, böse wäre, so befiehlt das moralische Gesetz, nichts Böses von Andern ohne speciellen Grund zu glauben — Dann aber kann es heißen: Das Moralgesetz würde uns in Widersprüche verwickeln, wenn wir etwas als nicht wahr annehmen, wie, zum Beyspiel, ohne Glauben an Gott wir uns überall in Widersprüche gegen das Moralgesetz verwickeln würden, und eben so bey andern Postulaten der practischen Vernunft.

Weder in dem einen noch in dem andern Sinne scheint mir das Moralgesetz den Glauben an ein Fortschreiten des Menschengeschlechts zur moralischen Vollkommenheit hienieden zu befehlen.

Denn zuerst; wie könnte es für lasterhaft gehalten werden, zu glauben, daß wahre

re Tugend auch in künftigen Jahrhunderten so selten seyn werde, wie in den vergangnen? Jeden einzelnen Menschen nicht für böse halten, bis uns dieß erwiesen ist, das befiehlt das Moralgesetz. Aber, das nicht glauben, daß einst unsre ganze Nachkommenschaft schon auf der Erde völlig moralisch gut seyn werde, das kann unmöglich ein Laster seyn.

Hernach aber kann jenes Fortschreiten des ganzen Geschlechts hienieden auch nicht als Postulat der practischen Vernunft aufgestellt werden. Laßt es uns doch gestehen, daß wir den Plan der Weltregierung nicht kennen und nicht wissen, was Gott anständig sey oder nicht. Freylich kann nichts als Moralität der Zweck seiner heiligen Regierung seyn; aber nicht bloß Moralität des Geschlechts im Ganzen, sondern aller Einzelnen, nicht als ob das Ziel der Vollendung hier in dieser Welt der groben Sinnlichkeit gesteckt wäre, sondern in den bessern Welten der Verklärung. Dieß ist ein Postulat der practischen Vernunft. Und nun stelle man diese Hoffnungen zusam-

Einst in bessern Welten werde ich und alle meine Freunde, und meine Zeitgenossen, und alle, alle Menschen, die da waren, und sind, und seyn werden, mit mir ewig zu höherer Vollkommenheit fortschreiten.

Dagegen nun:

Meine Nachkommen werden einst hier auf der Welt von der Wiege bis zum Grabe vollkommen rein und gut seyn.

Was hilft uns diese trostlose Aussicht? Wenn ich an einem siechen Körper leide, kann es mich trösten, zu hoffen, daß mein Enkel im zehntausendsten Gliede ein rüstiger gesunder Mensch seyn werde? Oder wer ist der Thor, der sich eine Liebe gegen das Menschengeschlecht einflößen zu können wähnt, die ganz etwas anders sey, als die Liebe zu einzelnen Menschen?

Wenn unsern Enkeln eine moralische Vollkommenheit bestimmt worden, die uns versagt ist, müssen wir dann nicht gegen die Vorsehung murren, die unser Loos in

diese

diese böse Zeiten warf? Warum würden wir nicht dann erst gebohren, wenn entweder die Gewalt der Vernunft im Menschen stärker, oder die Gewalt der Sinnlichkeit schwächer geworden seyn würde? Auf eine von beyden Arten müßte denn doch die Vervollkommnung des Geschlechts hienieden geschehen. Und auf welche könnte sie geschehen, ohne zur bloßen Mechanik herabgewürdigt zu werden? Wahrlich, unsre Sinnlichkeit nur ein wenig schwächer und unsre Vernunft nur ein wenig mächtiger — und wir würden ganz andre Menschen seyn. Zur Moralität muß jeder einzelne Mensch emporstreben, und alle gehen von dem nämlichen Punkte aus. Andre Menschen können ihnen nicht vorarbeiten, tausend vor ihnen gestorbne Ahnen ihnen die Arbeit nicht erleichtern. Oder könnten sie es, hätten diese Enkel leichtere Mühe, würde denn nicht auch ihre Tugend um eben so viel in ihrem Werth sinken, und also um so viel weniger Tugend seyn? Würde sie nicht im Verhältniß der unsrigen wieder gleich, und also die Menschheit doch nicht gestiegen seyn?

Darum also glaube ich, daß jener Glaube nur ein leerer Traum sey; aber ich halte ihn auch für einen höchst gefährlichen Traum, der die Antriebe des Einzelnen nach Vollkommenheit zu streben schwächt, und die Kraft unsrer guten Entschlüsse lähmt.

Geht das Menschengeschlecht so einen unabänderlichen Weg, ist es ein unaufhaltsamer Strom, der uns unwiderstehlich fortreißt, was hilft uns alles Arbeiten am Ruder? Wir kommen ohnehin fort und doch nur zu einer bestimmten Station, wo uns unsre Kinder erwarten, um alles weiter bis zur Station unsrer Enkel zu führen. Wir kommen doch keiner in das gelobte Land. — Ist das der Zweck des moralischen Gesetzes, was bedarf es eines Glaubens an Unsterblichkeit? Das Räthsel der moralischen Zwecke ist ohnehin gelöset. Und was sollten wir nun ein so mühevolles Werk anfangen, welches wir nicht endigen werden, welches doch geendiget werden wird, auch wenn wir nicht anfangen! So muß alles Streben des Einzelnen nach dem

Guten gestöhrt werden. — Und sind wir nicht versinnlicht genug, um auch noch alle unsre moralischen Hoffnungen auf diese Welt der Sinnlichkeit zu beschränken?

Von der andern Seite ist eine ganz neue Schwärmerey, schädlicher für wahre Moralität als je eine, aus diesem Glauben hervorgegangen. „Zur Vervollkommnung des Menschengeschlechts" das ist schon der Deckmantel mancher pflichtwidrigen Handlungen geworden. Ich habe meinem Fürsten, als er mir ein Amt gab, besondre Treue gelobt. Aber was ist ein Eidbruch, wenn eine Empörung mich durch den Vorwand: für die Vervollkommnung der Menschheit, unter ihre blutige Fahne ruft! Oder ist nicht so raisonniret worden? Wär es nicht erträumte Pflicht für die Vervollkommnung des ganzen Menschengeschlechts zu arbeiten, was selbst einen Forster zum Verräther machte? Und was kann schrecklicher seyn, als eine Schwärmerey, die dem Verbrechen selbst einen moralischen Glanz leihet? Aber alles gehört nach jener Hypothese in den Plan der Vervollkommnung,

wie nach Candidens Glauben alles zur besten Welt.

Laßt uns der Einfachheit des schlichten Menschenverstandes ewig treu bleiben; laßt uns nicht uns für eine weite Ferne Pflichten schaffen, sondern die uns nahe Pflicht stets treu erfüllen. Laßt uns redlich das thun, was unser besondrer Beruf uns vorschreibt, was wir nach unsern Verhältnissen thun sollen, und uns nie über unsern Kreis erheben! Aus Pflicht ein Protocoll redlich aufnehmen, wiegt auf der Waage der Moralität mehr, als aus Stolz oder Eitelkeit für die Einführung selbst der vollkommensten Staatsverfassung arbeiten. Gott wird das Ganze regieren. Laßt uns also nicht an der Vollkommenheit dieses Ganzen, sondern an unsrer eignen arbeiten. Laßt uns nicht das Menschengeschlecht, sondern die Menschen lieben. Laßt uns in uns selbst hinein, nicht aus uns heraus arbeiten. Die künftigen Jahrhunderte werden die vergangenen nicht Lügen strafen, und Laster werden seyn, so lange Menschen sind. Aber in bessern Welten alle Menschen mit sich

dem Urbilde der Vollkommenheit immer näher streben zu sehen, ist eine unendlich fröhlichere Hoffnung, als daß hienieden nur entfernte Enkel einst gut seyn werden. Laßt uns nur um uns her durch Lehre und Beyspiel den Saamen des Guten ausstreuen, unbekümmert, ob der Herr der Erndte in der Sinnen-Welt oder in der Welt der Verklärung die Früchte davon sammeln wolle.

21.

Sicherheit der Rechte und also Freyheit ist der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft. Aber sie unterscheidet sich von andern Gesellschaften, die den nämlichen Zweck haben, als Caravanen, Deichbanden und Ammiralschaften, theils dadurch, daß sie auf keine bestimmte Zeit eingeschränkt ist, theils dadurch, daß sie zur Beschützung aller Rechte eingegangen wird.

Unter den bürgerlichen, oder richtiger, politischen Gesellschaften unterscheidet der gemeine Sprachgebrauch zwey Gattungen, näm-

nämlich die Horde und den Staat. Und in der That, die große wesentliche Verschiedenheit zwischen beiden rechtfertigt diesen Sprachgebrauch. Horde ist eine politische Gesellschaft solcher Völker, deren einzelne Genossen noch kein Bodenseigenthum, noch keinen festen Wohnsitz kennen, welche als Hirten oder Jäger oder Fischer umherirren, wo ihr Bedürfniß sie hinzieht. Staat ist die politische Gesellschaft eines Volkes, dessen Einsassen durch Bearbeitung des Bodens dessen Eigenthum und feste Wohnsitze erworben haben. Die Unterschiede zwischen beiden sind auf den ersten Blick auffallend. Da im Staat die Einzelnen Landeigenthum und festen Wohnsitz haben, so macht der Inbegriff dieser einzelnen Bodensbesitzungen ein Gebiet aus, ohne welches auch kein Staat ist, und innerhalb dessen Grenzen allein er Sicherheit und Schutz verspricht. Horden hingegen haben ein dergleichen Gebiet mit festen Grenzen nicht. Wo ihre Streifereyen ackerbauende Völker berühren, können sie wohl, wie in Nordamerika, verabreden, daß sie einen Fluß oder Gebürge nicht überschreiten wollen,

wollen, wenn das ackerbauende Volk verspräche, diesseits desselben durch Cultur ihre Weideplätze durch keinen Anbau zu beengen. Aber dann sind doch noch ihre Grenzen nicht nach andern Seiten, auch nicht die Grenzen der einzelnen Horden unter sich bestimmt. Auch würde, wie oben gezeigt ist, doch auch solche Verabredung, selbst von allen Seiten geschlossen, der Horde noch kein Landeigenthum übertragen, kein Eigenthum, welches jeden Dritten vom Anbau dieses Stück Landes abhalten könnte — — Ferner, wer in die Grenzen eines ackerbauenden Volks tritt, wird eben dadurch der Staatsgewalt dieses Volkes unterworfen. Denn er tritt in sein Eigenthum, und das Volk darf Jedem den Gebrauch seines Eigenthums wehren, wenn er sich nicht der Bedingung, unter welcher man ihm Aufenthalt verstattet, unterwirft. Eine Horde hingegen hat kein Landeigenthum, folglich auch keinen Aufenthalt darin zu verstatten, oder diesen an Bedingung zu knüpfen. Ich darf auf bearbeiteten Boden nicht treten ohne des Bearbeiters Willen. Aber wer könnte mich hindern,

Wü-

Wüsteneyen zu durchstreifen, unter dem Vorwande, daß er sie gewöhnlich zu durchstreifen pflege?

So wichtig schon diese Unterschiede sind, so ist doch die wichtigste und wesentlichste Verschiedenheit zwischen Staat und Horde die, daß die Horde wohl die Rechte schützen mag, welche rohe Hirten haben, aber nicht alle, deren Menschen fähig sind. Denn sie kann gerade das Recht nicht schützen, auf welchem die Cultur der Menschen allein beruht, das Eigenthum an Grund und Boden. Die Erde bringt ohne Cultur nicht so viel hervor, daß sie mehrere Menschen auf einer Stelle lange ernähren könnte; nur die Cultur erzwingt von einem Morgen Landes, was ohne sie nicht auf mehrern Hufen wachsen würde. Wenn ein Ackerbauer mit einer Horde sich zum Sicherheitsbunde vereinigen wollte; wie könnte er ihren Schutz erwarten, wenn Mangel an Futter sie gezwungen hätte, ihr Lager viele Meilen weit von ihm aufzuschlagen?

Daß aber für die Cultur der Menschheit zur Humanität Grundeigenthum das wichtigste

tigste aller erworbnen Rechte sey, wird selbst von den Rohesten im Volke gefühlt. Daher diese Achtung vor dem Brodte, die den kleinsten Brocken als eine Gabe Gottes zu zertreten fürchtet, als ob er mehr Gottes Gabe sey, als andre Dinge. Diese Superstition scheint aus der Erkenntniß, welcher man sich nicht einmal bewußt ist, zu entstehen, daß wir ohne diese Körner noch wilde Barbaren seyn würden. Alles unser Wissen, unser ganzes edleres Seyn keimt aus diesen Körnern auf. Da wir nirgend sie wild wachsen finden, so ist auch ihr erster Ursprung in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllt, als sollten wir sie als ein unmittelbares Geschenk der Vorsehung halten, welche auch unsre Sinnlichkeit über das Thierische erheben und uns zur Humanität bilden wollte. Nur der Ackerbau fesselt den Menschen an feste Wohnsitze. Nur die Ruhe, welche der Ackerbau fordert oder giebt, gewährt uns die Muße und Stille, in welcher das Nachdenken erwacht, und die Betrachtung gedeiht. Wer den ersten Saamen in die Erde streute, der war der Erfinder aller Wissenschaften.

Es

Es ist eine Thorheit, wenn man einwendet, ein Staat könne auch ohne Ackerbau bestehn, wie z. B. bloß handelnde Staaten zeigten. Denn zuerst nenne ich Ackerbau, jede der Künste, welche Eigenthum am Boden giebt, und man muß die Hauptsache zugestehn, daß ohne feste Wohnsitze, ohne Eigenthum am Grundboden kein Staat sey, und ohne dieses nicht Staat genannt werden könne. Oben aber ist schon bemerkt, daß kein Miteigenthum seyn könne, wo nicht Eigenthum Einzelner bekannt ist; also daß kein National-Eigenthum am Gebiet sey, wo kein einzelner Bürger Eigenthum an Grundstücken kennt. Dann aber, wo ist ein handelnder Staat ohne Ackerbau möglich? Holland? Als ob es im Gebiet Hollands kein Naturproduct, kein Landeigenthum gäbe! Hamburg? Als ob Hamburg nicht ein Theil des deutschen Staats sey, und in Hamburgs Gebiet kein Mensch Grundstücke besäße! — — Und gleichwohl sind diese Instanzen wirklich gemacht.

22.

22.

Es giebt also keinen Staat ohne Gebiet, und das Gebiet ist daher auch das erste, nach dem man fragt, wenn man über einen Staat redet, sey es, um statistisch seine Kräfte, oder um juristisch seine Verfassung zu untersuchen. Auch enthält es die Grundlage aller Mittel, welche der Staat zur Bewirkung jener Sicherheit anwenden kann.

Diese Mittel nämlich liegen freylich zuerst in den persönlichen Kräften der Einwohner, in ihren Handlungen — aber dann auch in den Sachen, welche den Reichthum der Nation ausmachen. Und, da es unbillig wäre, einzelnen Einwohnern, welche die Geschicklichkeit dafür hätten, Arbeiten für das Ganze allein zu übertragen, z. E. dem Rechtskundigen richterliche Aemter, dem Starken und Gewandten die Vertheidigung gegen Feinde, — da gleichwohl ihnen allein solche Geschäfte übertragen werden können, folglich die übrigen durch Besoldungen dieß ausgleichen müssen, so wird allerdings allein der Reichthum einer Nation

tion als das Mittel der allgemeinen Sicherheit angesehen werden können, das in ihrer Macht steht. Denn die Lage, welche auswärtigen Feinden das Eindringen erschwert, und andre Dinge der Art hängen nicht von Menschen ab.

Als National-Vermögen, als das, was zum National-Reichthum gehört, und worin er allein besteht, können nur die Producte, welche die Natur im Gebiet des Bodens dem Fleiße liefert, angesehen werden; denn durch diese Producte müssen alle Arbeiter im Lande bezahlt und genährt, und auswärts herkommende Bedürfnisse und selbst Geld eingetauscht werden.

Durch ihr Verhältniß zu diesem National-Reichthum theilen sich die Einwohner jedes Landes in verschiedne Klassen.

Zuerst die Grundeigenthümer selbst oder die Besitzer der Aecker, der Wiesen, der Moore und Gewässer, der Forsten und Bergwerke, und so ferner, machen eine besondre Classe aus, als diejenigen, welche die Producte unmittelbar aus den Händen der Natur empfangen. Von ihnen erhalten alle übrige durch Tausch mit ihren Arbeiten

beiten ihren Bedarf. Das Gebiet des Staats gehört ihnen, und Jeder, der darin wohnt, wohnt da auf einen Contract mit Einem von ihnen. Durch ihre Vereinigung entstand also zuerst der Staat, welcher ohne ihr Grundeigenthum nur Horde wäre. Darum gebührt ihnen die erste Erwähnung, wenn auch andern Classen durch die Natur ihrer Arbeit der erste Rang in andern Hinsichten gebühren sollte.

Die übrigen Bewohner des Staats, im Gegensatz der Grundeigenthümer Beywohner zu nennen, leben von dem, was sie Andern leisten, von dem Lohn der Arbeiten, welche sie für Andre verrichten, oder von den Zinsen der Capitalien, welche sie Andern leihen. Sie selbst können wieder nach einer doppelten Rücksicht in Unterclassen getheilt werden, nämlich theils nach ihren Verhältnissen zu denen, welchen sie diese Arbeiten leisten, theils nach der Natur dieser Arbeiten selbst.

Nach ihren Verhältnissen gegen die, denen sie ihre Arbeiten leisten, zerfallen sie in zwey Classen; die erste, als die der freyen Beywohner, leisten ihre Arbeiten ohne Unter-

terschied Jedem, der sie fordert oder bezahlen will; die andre, als die derer, welche sich in Domesticität befinden, haben sich einzelnen Menschen ausschließend verdungen und dienen nur ihnen. (Hätten sie auf Lebenszeit sich verdungen, so würden sie rechtmäßig Leibeigne seyn. Aber die Verdingung der Väter auf die Kinder ausdehnen, ist ein Verrath an der Würde der Menschheit.)

Wenn man aber die Beywohner nach der Natur ihrer Arbeiten eintheilt, so sind sie theils solche, deren Arbeiten auf die Naturproducte eine unmittelbare Beziehung haben, und ich will diese Gewerbs-Männer nennen; theils solche, die das nicht haben, und die ich Dienstleistende nennen will. Die Gewerbsmänner sind theils Handwerker, oder Künstler oder Fabrikanten, welche den Naturproducten die zu ihrem verschiedenen Gebrauch nothwendige Form geben und sie verarbeiten — theils Kaufleute, welche die verschiednen Producte, welche die Landsassen auf ihren Grundstücken erwerben, ja die Producte verschiedner Länder und Himmelsstriche und man=

mannichfaltige Fabricate gegen einander vertauschen. Es bedarf keiner Bemerkung, wie nothwendig diese ehrwürdigen Classen für die feinern Bedürfnisse cultivirter Nationen sind. Unter Wilden und Barbaren unbekannt, entstehen sie erst mit der Cultur, und ihr Wohlstand und die Achtung, in der sie stehen, ist das sicherste Barometer der Cultur. Auch die Ländereyen blühen mit ihnen und allein durch sie. Hätten sie in Rußland die Reichthümer und bürgerliche Ehre wie in England, so wären die Russischen Wüsten so angebaut, als die lachenden Felder Großbrittaniens, und die Nomaden am Caspischen See so aufgeklärt, als die Pächter an der Themse. Es ist unberechenbar, was sie zum National-Reichthum beytragen. Ohne sie würde zuerst das, was sie selbst an Naturproducten verzehren, gar nicht erarbeitet werden. Sie sind also die Ursache, daß der Landmann so viel mehr seinem Boden abzwingt. Ohne sie ferner würde der Landsasse selbst so viel Bedürfnisse der Verfeinerung nicht kennen. Und um diese sich einzutauschen und dafür den Gewerbsmann mit reiflichem Auskommen zu

be-

bezahlen, muß wieder um so viel mehr dem Boden abgewonnen werden. Der Gewinn, den Handel und Gewerbe einem Lande geben, ist also nicht in einer erträumten Balance, nicht der ärmliche, und doch noch unwahre Ueberschuß der Ausfuhr über die Einfuhr, sondern er ist die ganze Summe der Ausfuhr und Einfuhr selbst, und überhaupt alles das, was durch sie dem Grundboden des Landes abgewonnen wird.

Unter dem Namen: Dienstleistende, habe ich alle die umfaßt, die weder für die Hervorbringung, noch für die Veredlung, noch für die Vertauschung der Naturproducte unmittelbar thätig sind. Die Rentenierer, die von den Zinsen verliehener Capitalien leben, können am füglichsten zu der Classe der Handelnden gerechnet werden. Denn was ist das Darlehn anders, als ein Tausch auf Credit, ein Tausch, der das Eigne hat, daß Sachen derselben Art gegen Sachen derselben Art vertauscht werden? Aber die Dienstleistenden überhaupt können wiederum nach verschiedenen Rücksichten in mehrere Classen getheilt werden. Einige von ihnen leisten ihre Dienste dem

Staate

Staate im Ganzen, wie der Soldat und der Civilbeamte, Andere leisten sie den Privatpersonen. Einige dienen ausschließend Einem, Andere leisten ohne Unterschied Jedem ihre Dienste, der sie sucht. Einige nützen, Andere vergnügen, Andere sind durch das Vergnügen, das sie gewähren, schädlich. Einige dieser Dienste erfordern Wissenschaften und Kenntnisse, andere bloß mechanische Fertigkeiten, oder auch das nicht. Dem Range so wenig, als dem Werthe irgend einer dieser Classen sey also das Geringste benommen, wenn wir sie alle unter dem Namen der Dienstleistenden zusammenfassen. Freylich kommen hier der Staatsbeamte, der Gelehrte, der Künstler, der Domestik in eine Classe.

Herr Kant hat, ohne auf den Unterschied zwischen Grundeigenthümer und Beywohner Rücksicht zu nehmen, alle Einwohner eines Staats in zwey Classen getheilt, die erste, welche opera operata verkaufen, die andere, welche operas prästiren. Jenen allein räumt er das Staatsbürgerrecht ein, diesen giebt er bloß Anspruch auf Schutz. Der Schmiedt in Indien, wel-

cher dort in die Häuser zur Arbeit geht, wie bey uns der Schornsteinfeger, ist demnach wesentlich von dem unsern verschieden, der in seiner Werkstatt arbeitet. Aber ich gestehe, daß ich überhaupt den Grund dieses Unterschiedes nicht einsehe, am wenigsten aber, wie er in dem Recht der Menschheit gegründet seyn könnte. Wenn ein positives Staatsgesetz einen solchen Unterschied machte; so scheint mir es unmöglich, es im Detail consequent auszuführen. Zwar der Schneider wäre nun positiv und bestimmt von den Vorzügen ausgeschlossen, deren sich sein Nachbar der Schuhmacher erfreute; zwar der Friseur wäre ein bloßer Zugewandter, während der Peruckenmacher unter die Eidgenossen gehörte. Aber, wie wäre es mit dem Friseur, der theils frisirte, theils Perucken machte? oder der wenigstens seine Kunden mit Puder und Pomade versähe? Gehört der Arzt, der bloß operas prästirt, und, so gut wie der indische Schmiedt, in die Häuser geht, zu den Staatsbürgern, oder sollen seine Recepte für opera operata gelten? — Wäre auch der Commissionair oder bloß der Propre-

händler

händler ein Staatsbürger? Das positive Gesetz, welches einen solchen Unterschied einführte, würde eine Menge solcher Fragen mit positiver Willkühr und in einer großen Menge weitläuftiger Bestimmungen entscheiden müssen. — Aber wo auch der Unterschied ganz deutlich wäre, da wäre er doch schlechterdings nicht in Rechtsgründen zu finden. Warum soll der Hausschlächter nicht eben so gut als Staatsbürger gelten, und z. B. bey Wahlen in der repräsentativen Verfassung (denn darauf scheint doch der Unterschied berechnet) eben so gut eine Stimme haben, als der Schlächter, welcher sein Fleisch in der Fleischbank feil bietet? Ich sehe zwischen beyden nur zwey Unterschiede. Einmal, der Hausschlächter weiß, für wen er schlachtet, und der Fleischer weiß es noch nicht. Daraus kann nichts folgen. Der zweyte Unterschied ist der, daß der Letztere das geschlachtete Vieh erst für sein Geld kauft, und dann wieder verkauft, jener hingegen in keinem Zeitpunkte das Eigenthum des von ihm geschlachteten Viehes hat. Aber was kann daraus für die Stimme Beyder folgen?

Etwa das, daß der Hausschlächter sich von seinen Kunden, aus Furcht sie zu verliehren, in Absicht seiner Stimme bestimmen lasse? Lebt er von Einem? Hat die Furcht, die seinigen zu verliehren, oder die Hoffnung, neue Kunden zu gewinnen, oder die Aussicht auf große Lieferungen weniger Einfluß auf den Schlächter, welcher Fleisch verkauft? Und wie kann die Möglichkeit des Mißbrauchs ein Grund seyn, Jemandem sein Recht zu versagen? Und wenn der Hausschlächter eben so gut Auflagen zahlt (gesetzt Beyde zahlten wirklich) wie der Fleischverkäufer, warum soll seine Stimme weniger gelten, als die des Letztern? Gilt doch ihr Geld gleich viel.

Aber in der repräsentativen Staatsverfassung ließen sich sehr wohl juridische Gründe denken, warum in ihr bloß Grundeigenthümer mit gänzlicher Ausschließung der Beywohner dergleichen Stimme hätten. Denn was im Staat geschieht, geschieht auf ihrem Boden. Haben sie nicht zu bestimmen, was auf ihrem Eigenthum geschehen oder nicht geschehen soll? Auf sie hat jede falsche und jede richtige Maaßregel

Einfluß, auf die Beywohner haben dieß nur einige, und keine einzige auf diese, ohne nicht dieselben guten oder bösen Folgen auch auf die Grundeigenthümer zu wälzen. Die Grundeigenthümer allein tragen alle Lasten des Staats, tragen am Ende alle Abgaben allein. Versicherung, daß es sich anders verhalte, widerlegt wahrlich die unumstößlichen Beweise der Oeconomisten nicht, welche hoffentlich immer mehr werden anerkannt werden. Aber auch nur gesetzt, Quesnay's System sey wahr, wäre es denn nicht wahr, daß der, welcher allein Geld zahlt, auch allein über die Anwendung desselben zu bestimmen hätte? Doch von diesem allem anderswo. Nur noch die Bemerkung: Alle Nationen bisher richteten ihre Constitution auf diesen Unterschied zwischen Grundeigenthümer und Beywohner. In Rom unterschieden sich Bürger und freye Nichtbürger. Jene waren nichts anders als die Abkömmlinge der ersten Grundeigenthümer des römischen Gebiets, und die, welchen in der Folge die Rechte jener verliehen wurden, die civitate donati. In Deutschland ist unser Uradel die Nachkommen-

menschaft der ältesten Gütereigenthümer, und der Briefadel jenen civitate donatis gleich, als solche, die mit den Nachkommen jener zu gleichen Rechten aufgenommen sind. In England, wie in Deutschland, in allen Ländern endlich, wo die Verfassung von selbst, und durch das natürliche Gefühl des Rechts sich bildete, ohne die Gewaltsamkeit mißverstandener und doch popularisirter Raisonnements über allgemeinen Willen, in allen solchen Ländern hat sich auch die Nationalrepräsentation nach dem Landeigenthum geformt, obwohl manche Ungleichheiten dabey im Anfange schon oder in der Folge sich eingeschlichen haben. Daher ist es unrecht, daß man das französische Wort: citoyen, im Deutschen durch: Bürger übersetzt hat. Bürger heißen die Mitglieder der Stadtgemeinheiten, weil sie zur Vertheidigung der Burg, d. i. der Stadt auf Wall und Mauern verpflichtet waren. Im freyen Felde dienten sie dem Staat nicht. Darum verhielten sie auch als bloße Burgkrieger sich zu der Ritterschaft, wie das Garnisonregiment zum Feldregiment. Der Ausdruck: Staats-

bür-

bürger ist daher eine seltsame Entstellung der Sprache, die um so unverzeihlicher ist, da das alte Wort: Landsasse genau den wahren Sinn des: citoyen ausdrückt.

Die französische Constitution hat unter den eigentlichen oder activen Staatsbürgern und den bloßen Schutzverwandten einen Unterschied festgesetzt, welcher von einer Seite noch ungleich willkührlicher, als der vom Herrn Kant, aber doch von der andern wieder rechtlich begründet ist. Es ist sehr willkührlich, daß Leute nicht active Bürger seyn sollen, die gerade so oder so viel Abgaben nicht bezahlen. Denn es ist kein natürlicher Grund, gerade diese Summe und nichts mehr, und nichts weniger anzunehmen. Desto natürlicher ist es, alle die vom Recht der Stimme auszuschließen, welche im Zustand der Domesticität, und also durch ihren Vertrag einer Privatgewalt unterworfen sind. Aber eben das zeigt, mit welcher Inconsequenz eine Stimme im Staat unter Menschheitsrechte gezählt worden ist. Das schlimme Schicksal, welches einen Menschen schon zwingt, durch Die-

nen

nen sein Brod zu verdienen, soll ihm auch zugleich seines Menschenrechts berauben? Oder will man sich hinter das Wort: „ruhen lassen," verstecken, und sagen, das Menschheitsrecht ruhe nur? Nero hat nichts anders gethan, als die Menschenrechte einzelner Römer von Zeit zu Zeit ruhen zu lassen.

Ich habe indeß hier die Unterschiede zwischen den Einwohnern eines Staats nach ihren Verhältnissen gegen das Gebiet und gegen das Nationalvermögen entwickelt — unbekümmert, was daraus für diese oder jene Constitution folgen könne. Nur vernachlässigt muß dieser Unterschied in keiner, und in jeder das Verhältniß sorgfältig erwogen werden, in welches jede dieser Classen gegen die höchste Gewalt von der Natur der Dinge selbst gestellt ist.

X II.89

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schmalz, Theodor <<von>>,

Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers Ein Commentar über das reine Natur- und natürliche Staatsrecht

Königsberg 1798

Ph.pr. 1067
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10137159-8
VD18 10638970